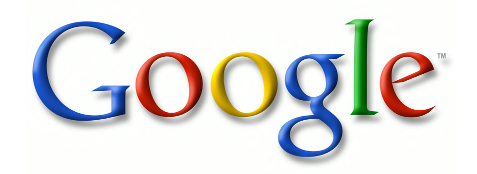




Christliche Sittenlehre.

Von

Dr. Wilhelm Martin Leberecht de Wette.

Erster Theil.

Die allgemeine Sittenlehre.

Berlin, 1819.
Gedruckt und verlegt
bei G. Reimer.

— εἰ γὰρ μὴ λόγῳ πράττοιμεν, ἀλόγως ποιοῖμεν ἄν. τὸ λογικὸν δὲ ἔργον κατὰ Θεὸν ἐκτελεῖται· καὶ οὐδὲν χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο, φησὶ, τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ· ἢ οὐχὶ καὶ ὁ κύριος λόγῳ πάντα ἔπρασσεν; ἐργάζεται δὲ καὶ τὰ κτήνη, ἐλαυνόμενα ἀναγκαιάζοντι τῷ φόβῳ· οὐχὶ δὲ καὶ οἱ Ὀρθοδοξάςαι καλούμενοι ἔργοις προςφέρονται καλοῖς, οὐκ εἰδότες ἃ ποιοῦσιν;

Clemens Alex. Strom.
Lib. I. p. 343.

An

Jacob Friedrich Fries.

Empfange hier, mein Freund, die Zueignung eines Werkes, dessen wissenschaftliche Eigenthümlichkeit Dir angehört, als eine Gabe, welche die Gerechtigkeit zur Pflicht macht, und die Liebe freudig darbringt. Du hast mir den Weg der praktischen Spekulation und der sittlichen Geschichtsbeurtheilung gezeigt, und mich zwischen den Einseitigkeiten und Verirrungen unseres Zeitalters hindurch zum Ziele ächter Wissenschaft geführt. Indessen wirst Du in dieser christlichen Sittenlehre doch nicht bloß Deine philosophische Sittenlehre, in biblische Ausdrücke übersetzt, wiederfinden, sondern ein unabhängiges theologisches Lehrgebäude. Jenes wirst Du auch nicht erwarten, da niemand besser als Du weiß und gelehrt hat, daß zwi=

schen den Gesetzen und Idealen der Wissenschaft und den geschichtlichen Verwirklichungen derselben ein Unterschied besteht, dessen Vernachlässigung bey einseitiger rationalistischer Ansicht sich schwer rächet. Und so laß uns fortfahren, in Uebereinstimmung mit einander, jedoch ein jeder auf dem Standpunkt seines wissenschaftlichen Berufes, Du mit der Unabhängigkeit des philosophischen Denkens, ich im Dienste der Geschichte und Kirche, die Lehre der ewigen Wahrheit zu verkündigen.

Berlin den 3. December 1818.

W. M. L. de Wette.

Vorrede.

Wenn einem Schriftsteller die Bescheidenheit verbietet, dessen, was er geleistet, sich selbst zu rühmen: so ist es ihm doch erlaubt, zu erklären, was er habe leisten wollen, und dadurch, sey es zu seinem Schaden oder Vortheil, die Aufmerksamkeit der Leser und Richter auf sein Werk zu ziehen. Und so übergebe ich diesen ersten Theil meiner christlichen Sittenlehre der theologischen Welt mit der Erklärung, daß ich in diesem Werke das erste ausgearbeitete und abgeschlossene theologische Lehrgebäude liefere, und, nachdem ich mich bisher nur in Vorarbeiten und Grundrissen versucht und mehr von der kritischen Seite gezeigt habe, hier zum ersten Mal dogmatisch und systematisch auftrete. Ich gestehe, daß ich mich erst durch das Studium der Sittenlehre in meiner theologischen Ansicht ganz

befestigt habe, welches auch in der Natur der Sache liegt, da, wie alles Leben sich in der That vollendet und bewährt, auch der christliche Glaube in der christlichen Sitte seinen Haltpunkt findet. Da ich nun bisher immer auf die Aufführung eines neuen Baues der Theologie hingearbeitet habe: so ging mein Bestreben auf nichts geringeres, als in dieser Sittenlehre diesen Bau, wenigstens von der praktischen Seite, zu vollenden, und, da die Sittenlehre nach meiner Ansicht alle Elemente der Theologie enthält, auch für die übrigen Theile derselben die Gesichtspunkte festzustellen. Das Eigenthümliche meiner theologischen Ansicht besteht in der Art, wie ich das Menschliche und Göttliche im Christenthum mit einander verknüpfe, indem ich keines von dem andern getrennt, sondern beydes in gegenseitiger Durchdringung aufgefaßt wissen will nach dem wahren Sinn der kirchlichen Lehre von zwey Naturen und Einer Person in Christo. Zufolge dieser Ansicht habe ich Vernunft und Offenbarung nicht einander entgegengesetzt, wie die sogenannten Rationalisten und Supernaturalisten thun, aber auch nicht in einander aufgelöst, sondern mit einander in Uebereinstimmung gebracht:

wodurch es freylich kommen kann, daß die einen in mir den Rationalisten, die andern den Supernaturalisten wittern, und beyde Partheyen aus entgegengesetzten Gründen mir den Rücken wenden. Die Urtheile solcher Partheymänner werden mich nicht stören, und ich werde von ihrem leidenschaftlichen Absprechen den gegründeten Tadel einsichtsvoller und unbefangener Richter wohl zu unterscheiden wissen, und, während ich jenes verachte, diesen redlich beachten und benutzen. Wie auch das Urtheil solcher Männer (deren ich leider nur wenige weiß) über das Gelingen meiner Arbeit ausfallen möge, zweyerley müssen sie an ihr loben: erstens, daß es eine christliche Sittenlehre ist, gegründet auf die Thatsachen der christlichen Offenbarung und Gemeinschaft, zweytens, daß sie auf den lebendigen Geist und die Gesinnung wirken will, und durch beydes dem ertödtenden Begriffs- und Satzungswesen in der Sittenlehre entgegenwirkt. Diese beyden Eigenschaften werden ihr auch gewiß den Erfolg sichern, daß sie zur Wiederbelebung einer ächt christlichen Frömmigkeit beyträgt; was ich schon darum zuversichtlich hoffe, weil ich es mit Ernst gewollt habe, und der ernstliche gute Wille, auch

bey unvollkommener Ausführung, nie unfruchtbar bleibt.

Das Werk, dessen Plan in der Einleitung angegeben ist, soll in drey Bänden erscheinen, und, so Gott will, zu Ende des künftigen Jahres vollendet seyn.

Der Verfasser.

Inhaltsanzeige.

Einleitung.

Erster Theil.

Allgemeine Sittenlehre,

oder

von den Zwecken und Gesetzen des menschlichen Lebens überhaupt.

Erstes Capitel.

Anthropologie,

oder

von der Anlage und Bildungsfähigkeit des Menschen zur Sittlichkeit.

I. Die Triebe.

II. Der Wille.

III. Verstand und Weisheit.

IV. Verstand und Klugheit.

V. Gewissen und Zurechnung.

VI. Das Bedürfniß der Erlösung.

Einleitung.

I. Vom Unterschied und Verhältniß der Glaubenslehre und der Sittenlehre.

§. 1.

Die christliche Sittenlehre steht mit der Glaubenslehre in zu naher Verbindung, als daß sich uns nicht gleich von vorn herein die Frage nach dem Unterschied und Verhältniß beyder Wissenschaften anbieten sollte. Man pflegt ihren Unterschied durch die leicht aufgefaßten Merkmale des Glaubens und des Thuns zu bezeichnen *); kann aber damit nicht viel Einsicht in die Sache selbst geben, da die neue Frage entsteht: was der Glaube und das Thun sey, und wie beydes sich zu einander verhalte? In der Kürze könnte man diese Unterscheidung geben: Glaubenslehre sey die Lehre von der ewigen Wahrheit und Zweckmäßigkeit der Dinge, die

*) Man fügt auch noch den Unterschied der Theorie und Praxis hinzu (s. Stäudlin Lehrbuch der Moral für Theologen 2. Ausg. 1817. S. 72. Reinhard System der christlichen Moral 1. B. S. 14.); aber Glaubenslehre ist keine Theorie. Eben so schwankend ist die von Reinhard ebendſ. S. 17. gegebene Vergleichung mit Verstand und Wille, da die Sittenlehre des Verstandes eben so sehr bedarf als die Religionslehre, und diese auch des Willens nicht ganz entbehren kann, indem der betrachtende Verstand im Dienste des Willens steht.

Sittenlehre aber die Lehre von den Zwecken des menschlichen Lebens und den Gesetzen des menschlichen Handelns; allein auch so würde nicht viel mehr als eine dürre Beschreibung gegeben seyn, womit kein wahres Verständniß hervorgebracht wird. Was dem menschlichen Geist angehört, muß, um recht begriffen zu werden, aus der Natur desselben geschöpft, auf die dabey in Thätigkeit kommenden Vermögen bezogen, und im Zusammenhang mit dem ganzen innern Leben des Menschen gefaßt werden.

Wenn wir nun, um der Sittenlehre auf diese Art im Gebiete menschlicher Wissenschaft ihre Stelle anzuweisen, auf die Betrachtung des innern Lebens des Menschen zurückgehen: so werden wir zuletzt auf eine dreyfache Grundquelle stoßen, aus welcher alle mannigfaltigen geistigen Erscheinungen abfließen, und diese ist Erkenntniß, Herz und Thatkraft. Der Geist erwacht zuerst in der Empfindung an sinnlichen Vorstellungen, welche durch das selbstthätige Vermögen des Verstandes in Ordnung, Zusammenhang und Einheit gebracht, und zu einer erfahrungsmäßigen Erkenntniß der Welt in Zeit und Raum verknüpft werden. Ueber diese Erkenntniß aber, die wegen ihrer Zufälligkeit, Beschränktheit und Unvollendbarkeit die höchste Wahrheit nicht in sich trägt, und die Vernunft nicht befriedigt, erhebt sich der Glaube oder die ideale Erkenntniß zur Auffassung der ewigen Wahrheit in den Ideen der Seele, der ewigen Weltordnung und Gottheit. Und diese ewige Wahrheit findet die Ahnung durch das Gefühl auch in der Sinnenwelt wieder, indem sie die Erscheinungen derselben als Erscheinungen des ewigen Wesens der Dinge deutet. So bildet sich, vom

Niedrigsten ausgehend und zum Höchsten aufsteigend und wieder zu jenem zurückgehend, der Kreis der menschlichen Erkenntniß, die sich immer auf ein Seyn der Dinge bezieht, und die Gesetze der Wahrheit anerkennt.

Neben der Erkenntniß tragen wir im Herzen ein Gefühl des Werthes und Zweckes der Dinge. Erst müssen wir die Dinge erkennen, ehe wir ihnen einen Werth beylegen; aber wir erkennen diesen Werth nicht, sondern unabhängig von der Erkenntnißkraft liegt in uns das Vermögen der Werthgebung, das aber mit und in Folge der Erkenntniß in Thätigkeit tritt. Es durchläuft dieselbe Stufenfolge, an welche die Erkenntniß gebunden ist, und erhebt sich von der sinnlichen Anregung in der Lust am Angenehmen zum höhern Gefühl der Liebe und Achtung des Guten. Mit der Achtung des schlechthin Guten, das in sich selbst den unwandelbaren Zweck trägt, begegnet das Herz dem Glauben oder der Ueberzeugung von der ewigen Wahrheit, und so entsteht dem Menschen der Glaube an das höchste Gut, worin die Wurzel der Religion liegt. Diese gründet sich demnach theils auf die Erkenntniß der ewigen Wahrheit, theils auf das Gefühl des Herzens vom ewigen Zweck der Dinge, und indem der Verstand als Vermögen der Selbstbeobachtung diese Ueberzeugungen dem Menschen zum Bewußtseyn bringt und in Begriff und System faßt, entsteht die Glaubens- oder Religionslehre. Allein die Ueberzeugungen der Religion machen sich nicht sowohl in allgemeinen Begriffen für den Verstand, als vielmehr in der Gefühlsstimmung des Herzens geltend. Die Religion soll dem Menschen in den Kämpfen und Stür-

men des Lebens die Ruhe des Herzens sichern, und ihm in dem Vergänglichen das Unvergängliche, in dem scheinbar Unzweckmäßigen und Nichtigen das Zweckmäßige finden lehren. Wenn nun der Mensch die mannigfaltigen Erscheinungen der Natur und Geschichte nach den Regeln des Glaubens beurtheilt, und so sich über die Welt und sein Verhältniß zu ihr mit sich selbst verständigt: so eröffnet sich ein weites Feld der frommen Betrachtung, worin die Religion ihr eigenthümliches Leben hat. Hier finden auch die positiven Religionen ihren Ursprung, deren Eigenthümliches weniger in der Darstellung jener allgemeinen Religionslehre, als in den Ergebnissen dieser Betrachtung liegt *).

Das innere Leben des Menschen vollendet sich in dem dritten Grundvermögen der Thatkraft. Sind Gegenstände erkannt, und hat ihnen das Herz Werth oder Unwerth beygelegt: so werden diese Gefühle zum Antrieb für den die Thatkraft bestimmenden Willen, dem gemäß zu handeln. Und wenn der Wille diesem Antriebe folgt, und so die Erkenntniß der Wahrheit und das Gefühl des Zweckes mit der That zusammentreffen, erscheint die volle Gestalt des geistigen Lebens. In der That bewährt sich Erkenntniß und Gefühl, indem der Mensch für das Wahre und Gute wirklich zu leben sich entscheidet. Die Sittenlehre ist es nun, welche ihm für sein Leben die Gesetze vorschreibt. Diese Gesetze liegen in derselben Zweckgesetzgebung, welche, aus dem Herzen entsprungen, vom Glauben auf das

*) Vergl. Ueber Religion und Theologie, Erläuterungen zu meinem Lehrbuch der christlichen Dogmatik. S. 19 — 76.

ewige Wesen der Dinge angewandt werden; weil aber der Mensch in der Natur lebt, und nur in den Verhältnissen der Natur an seinem Theil diesen Gesetzen nachleben kann: so ist der Standpunkt der Sittenlehre ein anderer, als der der Religionslehre. Mit ihren höchsten Vorschriften die Idee berührend und auf dem Glauben ruhend, ist sie doch nicht, wie die Religionslehre, dem Ewigen zugewandt, sondern auf die Naturansicht der Dinge gerichtet. Sie nimmt auf die sinnliche Beschränkung des Menschen und somit auch auf die sinnliche und erfahrungsmäßige Anregung des Herzens Rücksicht, und lehrt ihn die Triebe desselben naturgemäß befriedigen, und zur Zufriedenheit mit sich selbst und zur innern Ruhe gelangen.

So wendet sich allerdings die Sittenlehre an den Willen des Menschen; da sie aber das ganze Leben ordnen will, so nimmt sie auch Verstand und Herz in Anspruch; und wirklich beherrscht auch der Wille das ganze Leben. Denn nicht nur lenkt er die äussere That des Menschen, sondern von der Willkühr der Aufmerksamkeit hängt auch alle innere Thätigkeit des Geistes, vornehmlich aber das Werk der Bildung ab: denn kraft dieser willkührlichen Aufmerksamkeit, mit welcher der Mensch denkend alles festhalten und verfolgen kann, was er will, gewinnt der Verstand die Herrschaft über das innere Leben, die rohe Gewalt der Sinnlichkeit wird gezähmt und die obern Vermögen des Geistes können freyer hervortreten. Nichts anderes als diese Bildung des Menschen beabsichtigt die Sittenlehre, wenn sie ihn lehren will, sein Leben nach den Gesetzen des Zweckes zu gestalten. Das Ziel aller Bildung, Selbstständigkeit der Vernunft, ist auch das Ziel

der Sittenlehre, und die Zweckgesetze, die sie vorschreibt, fließen aus eben dieser Idee der Selbstständigkeit der Vernunft. Hieraus folgt, daß alle Gebiete des geistigen Lebens mit der Sittlichkeit in enger Berührung stehen. Wissenschaft und Kunst schöpfen aus ihr Nahrung und Kraft, und kränkeln und entarten, wenn ihnen die gesunde Kraft der Liebe zur Wahrheit und Schönheit mangelt; und die Religion ist so eng mit ihr verknüpft, daß sie nicht nur dasselbe Prinzip mit ihr theilt, sondern von ihr sogar als ein nothwendiges Stück des sittlichen Lebens, wodurch dasselbe erst seine Vollendung erhält, gefodert wird. Insbesondere aber hängt die Richtung, welche die Ausbildung der Religion nimmt, von der gesunden Kraft der Sittlichkeit ab. Der Mensch, der in thatenfroher Tugend lebt, wird sich ein gesunderes Ideal schaffen, als der träge Wollüstling und Feigling, und es ist eine alte Bemerkung, daß sich der Mensch seine Götter nach Maßgabe seines eignen Lebens bildet.

§. 2.

Aber vielleicht ist das Verhältniß der Sittenlehre ein anderes im Christenthum? Vielleicht hat Calixt Unrecht gehabt, als er die Moral als eine eigene von der Dogmatik unabhängige Wissenschaft behandelte? Die früheren Dogmatiker wenigstens kannten diesen Unterschied nicht, und behandelten die Moral als einen Theil der Dogmatik. Sie kannten aber doch den Unterschied von Gesetz und Evangelium, worin der Unterschied von Sitten- und Glaubenslehre wenigstens geahnet ist *). Und noch deutlicher liegt der Unter-

*) S. meine kirchliche Dogmatik §. 25.

schied in der Bibel. In der Lehre vom Reiche Gottes kommt man nicht aus, wenn man nicht ein Reich Gottes auf Erden und in der Zeit (τὰ ἐπίγεια Joh. III 12.) von einem Reiche Gottes im Himmel und in der Ewigkeit (τὰ ἐπουράνια) unterscheidet. Freylich ist jenes nicht ohne dieses, und die Idee des ewigen Reiches Gottes ist dasjenige, was auf Erden verwirklicht werden soll: „Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden.“ Aber hinwiederum fällt der Glaube an ein ewiges Reich Gottes auch in den Kreis des irdischen, die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit gehört auch unter die sittliche Ideale des Christenthums, und es giebt, wie man sich gewöhnlich auszudrücken pflegt, nicht bloß Pflichten gegen die Menschen, sondern auch Pflichten gegen Gott, welche das ganze religiöse Leben umfassen. Christus wandte sich, als er mit der Lehre des Heils unter den Menschen auftrat, mit dem Aufruf: „thut Buße“ an den Willen; und die sittliche Tendenz des Christenthums tritt so stark hervor, daß Viele es für nichts als eine Sittenlehre haben nehmen wollen. Mit sehr viel Klarheit unterscheidet der Apostel Paulus zwischen Glaube, Hoffnung und Liebe, von welchen die ersten beyden, als auf das Ewige gerichtet, der Religion, die letzte aber sowohl der Religion als der Sittlichkeit anheim gegeben werden können. Wenn der Apostel sagt: „die Liebe ist die größte von ihnen“, so ist der Sinn unstreitig dieser: Glaube und Hoffnung, die vorzüglich in der Betrachtung leben, können irre gehen und ausarten (wie sie bei den Corinthern, zu welchen der Apostel dort redet, wirklich in Eitelkeit ausgeartet waren), die Liebe aber bewährt sich im thätigen Leben, und

ist der Mensch in ihr kräftig und gesund, so ist sein ganzes geistiges Leben gesund. Und damit ist dasselbe gesagt, was wir vorhin von der Herrschaft der Sittlichkeit über das ganze Leben des Menschen sagten. Wie der Mensch glaubt, zeigt sich darin, wie er liebt und handelt, und keiner kann für das Ewige leben, ohne daß er mit Tüchtigkeit und Kraft in der Zeit lebe.

So scheidet sich also auch für die christliche Theologie die Dogmatik, als der Speculation und Betrachtung über die göttlichen Dinge gehörig, von der Sittenlehre, welche dem Willen des Menschen für sein irdisches Leben die Gesetze des Handelns vorschreibt. Beide berühren sich innig, und finden den gemeinschaftlichen Mittelpunkt in Christo, dem Gottmenschen; aber die Dogmatik findet in ihm den Anfänger und Vollender des Glaubens, und die Sittenlehre das Vorbild der Gesinnung; in seiner Erscheinung auf Erden sieht jene die Einheit der Menschheit und Gottheit als ein vollendetes Seyn, diese aber lehrt, nach dieser Einheit zu streben, und stellt sie als ein unvollendbares Werden dar.

II. Vom Unterschied und Verhältniß der philosophischen und der christlichen Sittenlehre.

§. 3.

Wenn wir hier von der philosophischen Sittenlehre reden, so verstehen wir darunter nicht die eines bestimmten alten oder neuen philosophischen Systems, sondern eine solche, die durch freyes Selbstdenken aus der menschlichen Vernunft geschöpft ist, oder die Dar-

stellung der praktischen Gesetze der Vernunft mittelst der Selbstbeobachtung der Vernunft. Daß es eine solche philosophische Sittenlehre in ihrer Vollendung gebe, brauchen wir deßwegen nicht vorauszusetzen bei Aufwerfung jener Frage; genug, daß es eine nothwendige Aufgabe für das menschliche Denken ist, eine solche darzustellen. Man kann auch jene Frage richtiger so stellen: wie verhält sich das Bestreben, die praktischen Gesetze der Vernunft aus derselben zu schöpfen, und in Einheit und Zusammenhang darzustellen, zu dem Bestreben, die Gesetze des menschlichen Handelns aus der christlichen Offenbarung zu schöpfen und in Einheit und Zusammenhang darzustellen? Denn noch giebt es ebenfalls keine vollendete Darstellung der christlichen Sittenlehre, und die Theologen stehen vielleicht in dieser Hinsicht noch weiter von ihrem Ziele ab, als die Philosophen. Soviel ist sicher, daß zwischen diesem verschiedenen Bestreben kein Widerstreit seyn kann, so wie alle darin einig sind, daß in Absicht auf die Glaubenslehre die Vernunft und Offenbarung nicht mit einander in Widerspruch stehn können. Allein eine Verschiedenheit pflegt man hier, wie dort, zwischen beyden anzunehmen. Der leichteste Unterschied der sich anbietet, ist der, daß wir die philosophische Moral aus der eigenen Vernunft, die christliche aber aus der Geschichte schöpfen, daß wir dort die Wahrheit durch philosophische Kritik, hier durch historische Kritik finden; allein dieser Unterschied trifft doch nur die Oberfläche der Sache: denn in der historischen Erforschung der christlichen Moral haben wir es nicht bloß mit einer historisch empirischen Wahrheit zu thun, es liegt uns nicht bloß an Ausmittelung thatsächlichen Stoffs, etwa daran, daß

wir zeigen, was Jesus und die Apostel über die Sitten der Menschen gelehrt, sondern wir suchen hier ebenfalls eine objective Wahrheit, bey welcher wir uns beruhigen, ebenso wie bei der, die wir durch philosophische Untersuchung finden. Dazu kommt, daß man an die geschichtliche Sittenlehre, wie an die philosophische, die Anforderung der innern Einheit und Nothwendigkeit macht: wir wollen keine lose Zusammenstellung von verschiedenen sittlichen Vorschriften, sondern wollen Zurückführung verschiedener Ausdrücke auf dieselbe Sache, Unterordnung des weniger Wichtigen unter das Wichtigere und Begründung des Ganzen durch allgemeine Principien. Allein dieß formelle Verfahren, welches der theologische Sittenlehrer mit dem philosophischen gemein hat, setzt eine Einerleyheit des Stoffs voraus, indem die Form nie ohne den Gehalt ist. Die vernünftige Form setzt auch einen vernünftigen Gehalt voraus. Und jene Befriedigung, die uns die Wahrheit der christlichen Sittenlehre gewährt, worin kann sie anders ihren Grund haben, als darin, daß die Vernunft ihre eigene Wahrheit darin wiederfindet? Die Offenbarung ist nichts als die geschichtlich abgespiegelte und in die Erscheinung getretene Vernunft. Damit heben wir den religiösen Glauben an die Offenbarung nicht auf, denn dieser gründet sich zuletzt doch auf den Glauben an eine Offenbarung in der Vernunft. Wer nicht an das Göttliche in sich selbst glaubt, kann auch nichts Göttliches außer sich finden. Der Glaube aber an eine göttliche Offenbarung in der Geschichte findet nicht überall Statt, wo uns Vernünftiges in der Geschichte entgegentritt, so wie wir auch nicht in allem Vernünftigen in uns selbst ein Göttliches finden. Die

Logik oder Ethik des Aristoteles wird Niemand als göttliche Offenbarung ansehen, so wenig als jemand in seinem eigenen logischen und philosophischen Denken etwas Göttliches finden wird. Nur das Unmittelbare in uns, der Glaube und die Liebe, erinnert uns an unsere göttliche Abkunft, weil wir darin uns über uns selbst erhoben fühlen, und es nicht beherrschen, sondern davon beherrscht sind. Wo nun dieses Unmittelbare mit seiner vollen Gewalt heraus in die Erscheinung tritt, wo die Vernunft in ihrer innersten Hoheit sich in der menschlichen Geschichte abspiegelt, da finden wir das Göttliche auch außer uns, weil wir auch hier keine menschliche, von Naturvermittelung abhängige Thätigkeit, sondern eine unabhängige, nach dem Gesetz der Freyheit wirkende Kraft zu erblicken glauben. In der christlichen Religion finden wir eine göttliche Offenbarung, weil darin der Glaube zuerst in seiner vollen Gewalt in die Geschichte tritt; der Glaube aber ist etwas über der Natur Liegendes, Freyes, das durch nichts erzeugt und hervorgebracht werden kann, und in Christo ist er nichts Erzeugtes und Gelerntes, sondern ein Ureignes, das aus seiner eignen göttlichen Natur quillt. Darum hat das Christenthum nichts von dem an sich, was ein Schulsystem oder irgend eine Menschenlehre ausmacht: die Wahrheit herrscht darin ohne Hülfe künstlicher Begriffe in ihrer eignen geistigen Gestalt, sie ist Glaube, Gefühl, Leben. Derselbe göttliche Charakter zeigt sich von der praktischen Seite des Christenthums. Auch hier ist nichts Gemachtes und Gelerntes in Begriff und künstlichem Nachdenken: die Liebe oder der praktische Glaube ergießt sich mit ihrer ureigenen lebendigen Kraft unmittel-

bar ins Leben, erfüllt das Gefühl und bildet die That, und ist selbst Gefühl und That. Alle philosophische Lehre verhält sich demnach zu der Offenbarung wie mittelbares Denken zum unmittelbaren Glauben, Gefühl und Thun. Die Philosophie sucht durch mittelbares Denken, durch Reflexion, zu dem Unmittelbaren in uns aufsteigen, und so das, was im innersten Gefühl ganz und voll liegt, nach den besondern Verhältnissen des menschlichen Lebens theilweise zu begreifen. Die philosophische Sittenlehre namentlich wird von der innern Erfahrung aus reflektirend durchdringen zu den einfachen ursprünglichen Elementen der sittlichen Natur, und zusammensetzend fortschreiten zu dem höchsten Urbild des sittlichen Lebens. Ihr Verfahren ist synthetisch. Die theologische Sittenlehre hingegen braucht das Urbild des sittlichen Lebens nicht erst selbst nachzubilden, es ist ihr schon unmittelbar in der Thatsache der christlichen Offenbarung gegeben, worin es das gläubige Gefühl auffaßt. Nun aber ist es nicht genug, daß sie dieses Urbild in seiner Schönheit und Erhabenheit hinstellt für das Gefühl: sie will auch wissenschaftlich verfahren, sie will nach jenem Urbild das menschliche Leben in seinen besondern Verhältnissen gestalten, und dazu bedarf sie auch des Verstandes. Dieser wird aber nicht, wie dort, das Höchste zu suchen, sondern, da dieses schon gefunden ist, es nur in das Leben einzuführen haben, und dies thut er, indem er durch reflektirende Vergleichung das Urbild in Christo mit dem Leben und dessen Verhältnissen und Bedingungen vergleicht, und jenes sonach gleichsam in seine einzelnen Bestandtheile auflöst, und daraus Regeln und Grundsätze für das Leben herleitet. Das

Verfahren der theologischen Sittenlehre ist sonach **analytisch**. Da in der theologischen Moral das Gefühl vorherrscht, indem sie von der im Gefühl auffaßbaren Thatsache der Offenbarung ausgeht: so kann man sie *religiöse* Moral nennen: aber auch die wahre philosophische Moral muß religiös seyn, nur daß die Religion darin eine andere Stellung hat, und angesehen wird als die sittliche Gesetzgebung ergänzend und vollendend, nicht aber als sie enthaltend. Der Philosoph wird alles, was dem Begriff erreichbar ist, durch denselben aufzufassen und zu bestimmen suchen, und erst das, was dem Begriff sich entzieht, dem Gefühl oder der Religion anheim geben; der Theolog aber wird gleich alles im Gefühl auffassen, so wie es in der Bibel in demselben gegeben ist, nnd dasselbe erst zum Behuf des Verstandes in Begriffe aufzulösen suchen, was ihm freylich nicht ganz gelingen wird. Gewöhnlich unterscheidet man die philosophische und theologische Moral so, daß jene ihre Vorschriften aus der Natur oder Vernunft, diese aus dem Willen Gottes ableite; und dieß ist richtig, wenn man es nach dem obigen versteht. Sonst findet man auch das Unterscheidende der christlichen Sittenlehre in der Autorität ihres Stifters als eines göttlichen Gesandten, und auch dieß ist richtig, wenn man mit Autorität den Begriff verbindet, der mit dem oben von uns aufgestellten Offenbarungsbegriff zusammentrifft, und jedes Merkmal der Willkühr davon entfernt hält.

Aber alles dieß hängt noch mit einem andern Unterschied der christlichen Sittenlehre zusammen, den wir nicht vergessen dürfen. Sie ist nämlich nicht bloß **Didaktik**, sondern auch **Asketik**: sie lehrt nicht nur

die Gesetze, denen der Wille sich zu unterwerfen hat, sondern sie will auch den Menschen zur Beobachtung derselben erziehen, und ihm die Kraft zur Tugend stärken. Das Christenthum ist überhaupt nicht bloß Lehre, sondern Leben und Erziehung, sowie Christus für die Wahrheit und das Gute litt und starb, und von ihm aus sich eine neue Gestalt der Welt entwickelte. Das Christenthum erzieht aber zur Sittlichkeit durch Religion. Seine Askese nämlich ist die Erregung und Nährung des religiösen Gefühls durch die kirchlichen Heilsmittel des Wortes Gottes und der Sacramente. So wie Christus der Anfänger und Vollender des Glaubens und das Vorbild der Liebe, so ist die Kirche zugleich die Uebungsschule der Andacht und der Sittlichkeit. Und so gewinnt auch von dieser Seite die Religion einen mächtigen Einfluß auf die christliche Sittenlehre.

Wir haben in dieser Vergleichung der Philosophie und Offenbarung erstere als unabhängig von der zweyten angesehen: werden uns hierin nicht die Verehrer der Offenbarung eines sträflichen Uebermuths zeihen und dieß als Geringschätzung der Offenbarung auslegen können? Eine Unabhängigkeit der Philosophie, gegründet auf die Selbstständigkeit der Vernunft, behaupten wir allerdings; und lohnte es sich wohl zu philosophiren, wenn wir derselben nicht versichert seyn könnten? Wir behaupten aber auch eine Abhängigkeit der Philosophie von der Offenbarung, nur in verschiedener Hinsicht. Unabhängig ist die Philosophie in anthropologischer Hinsicht, weil es eine unmittelbare Wahrheit in der menschlichen Vernunft giebt, der wir uns auf mittelbarem Wege nähern können; abhängig aber ist sie

in geschichtlicher Hinsicht, weil die Offenbarung ihr zuerst das klare und freie Bewußtseyn dieser Wahrheit verliehen, und ihr den Anstoß gegeben hat, sich dieses Bewußtseyns sicher zu bemächtigen *). In der Offenbarung wird die folgende, stufenweise sich entwickelnde Bildung des Menschengeschlechts mit einem Male gleichsam anticipirt, und so wie sie selbst in Weissagungen vorher geahnet wird, so ist sie hinwiederum das Vorbild und Vorspiel dessen, was in Zukunft nach und nach in Wirklichkeit treten soll. Aber dieß Vorbild bleibt ewig stehen als Muster und Leitstern der Bildung, weil das, was bisher richtig geleitet hat, auch ferner von Irrwegen abhalten kann und muß: und so kann der Gebrauch der Philosophie die Offenbarung nie entbehrlich machen. Wir suchen uns nur auf philosophischem Wege der Höhe zu nähern, auf welcher die Offenbarung schon steht, und zu welcher sie den Gläubigen emporzieht.

§. 4.

So wären also die philosophische und die christliche Sittenlehre dem Inhalt nach eins und dasselbe? Das würde den gewöhnlichen Begriffen von Offenbarung widersprechen, nach denen man in derselben ein Mehr oder eine Erweiterung der religiösen Wahrheit in Vergleich mit der Vernunft annimmt. Man findet in der Dogmatik diese Erweiterung in den sogenannten Geheimnissen, als da sind die Lehren von der Dreyeinigkeit, Menschwerdung Gottes u. a. Hat man

*) So Morgan the moral philosopher. Lond. 1737. welcher zwar im Christenthum die natürliche Moral fand, Jesu aber das Verdienst beylegte, die Wahrheiten derselben zuerst geoffenbart zu haben.

aber dasjenige davon geschieden, was ein grober dogmatischer Verstand hinzugebracht: so bleiben entweder reine Vernunftlehren, wie die von der Dreytheiligkeit der Ansicht Gottes, oder geschichtliche An[illegible]en, wie die Lehren von Christo, zurück, in denen a[illegible]s das Eigenthümliche des Gehalts der Offenbarung liegt. Die Religion, wie wir oben bemerkten, lebt nicht bloß in den allgemeinen Wahrheiten des Glaubens, sondern ganz eigentlich in der Betrachtung der Welt, deren Princip die Ahnung, oder das Gefühl ist. Der Glaube läßt keine andere Verschiedenheit zu, als die in der Art und Weise der Auffassung und Darstellung liegt: er ist seiner Natur nach immer derselbe, indem er in allgemeinen nothwendigen Ideen besteht. Das Gefühl aber oder das Vermögen, das Besondere unter jene allgemeinen Ideen unterzuordnen, läßt hinsichtlich dieses Besonderen große Mannigfaltigkeit zu, obschon das Eine und Allgemeine immer zum Grunde liegen muß. In das Gebiet der Gefühlsansicht gehört die Lehre von der Menschwerdung Gottes: denn hier sind geschichtliche Erscheinungen ewigen Ideen untergeordnet; und unstreitig macht diese Lehre das Eigenthümliche des Christenthums aus. So werden wir also auch das Eigenthümliche der christlichen Sittenlehre in ihrem geschichtlichen Gehalte zu suchen haben. Wie kann aber eine Sittenlehre geschichtlich modificirt seyn? Sind nicht die Gesetze des menschlichen Handelns überall dieselben, oder sollen sie nicht vielmehr überall dieselben seyn? Man kann dieß bejahen und auch verneinen: bejahen, insofern die Zwecke der menschlichen Vernunft stets und überall dieselben sind;

ver-

verneinen, insofern die Art und Weise, diese Zwecke zu verwirklichen, vermöge der Beschränktheit der menschlichen Natur verschieden seyn kann. Der Mensch durchläuft auf dem Wege zu der Verwirklichung jener Zwecke verschiedene Stufen: das Durchlaufen dieses Weges ist das, was wir Geschichte nennen, insofern die Geschichte am Ende doch nichts weiter als Bildungsgeschichte ist. Nun hängt davon, auf welcher Stufe der Bildung oder in welchen geschichtlichen Verhältnissen sich der Mensch befindet, die Art und Weise ab, wie sich die Gesetze seines Handelns besonders gestalten; und so wird sich auch eine ganze sittliche Bildung im Großen, wie die christliche ist, nach geschichtlichen Verhältnissen eigenthümlich gestalten. Wir sahen, daß die christliche Sittenlehre schon in Ansehung des allgemeinen Gehalts sich dadurch auszeichnet, daß sie Leben und That ist; indem sich nun der sittliche Geist des Christenthums geschichtlich darstellte, und die Geschichte immer ein Inbegriff von Besonderheiten ist, mußte sich diesem sittlichen Geiste Besonderes anbilden, oder vielmehr er durchdrang das Besondere mit seiner eigenen Kraft, und eignete es sich an. In dieser geschichtlichen Eigenthümlichkeit der christlichen Sittenbildung wird sich aber noch ein doppeltes Element unterscheiden lassen, ein von der früheren Geschichte Gegebenes und vom Christenthum Aufgenommenes, und ein Neugebildetes, dem zwar Geschichtliches zur Grundlage diente, das aber auf dieser Grundlage sich selbstständig bildete. Beides ist neben und in einander, muß aber doch vor der genauen Betrachtung aus einander gehalten werden.

Fragen wir nun näher nach dem Gehalt dieser

besondern christlichen Gesetzgebung, so lassen wir alles dasjenige fallen, was seine christliche Eigenthümlichkeit nur in der Form der Bekanntmachung trägt, und halten uns an das, worin sich Allgemeines und Besonderes real durchdringen oder der sittliche Geist eigenthümlich erschienen ist. Dieß gehört in das Gebiet sittlicher Vollkommenheit oder Schönheit, denn das Vollkommene ist schön, schön aber nennen wir dasjenige, worin Ideen im Besondern dargestellt erscheinen. Wir rechnen dahin eigenthümliche Ideale der Menschenliebe, Mäßigung und Frömmigkeit, welche zwar die philosophische Sittenlehre auch, aber nicht in dieser Bestimmtheit, anerkennt, sondern nur die Grundzüge davon als Aufgabe auffaßt, während die christliche Moral schon die Lösung dieser Aufgabe in den Beyspielen Jesu und der Apostel nachweist. Die philosophische Sittenlehre kann auch nichts weiter thun, als daß sie solche Ideale schön findet, und als solche empfiehlt, die christliche aber fügt zu diesem Wohlgefallen noch einen höheren Antrieb und gleichsam eine Nöthigung hinzu aus dem Glauben an die Offenbarung und der Verehrung Jesu als eines göttlichen Gesandten. Dasselbe unmittelbare fromme Gefühl, das durchaus die christliche Sittenlehre beherrscht, erstreckt sich auch auf diese Ideale, und giebt ihnen eine den Pflichten fast gleiche Würdigkeit. Dazu kommt, daß manche dieser Ideale, wie die der Keuschheit, vom Christenthum schon ins Leben des Volks eingeführt sind, und dadurch einen Charakter von Nothwendigkeit erlangt haben. Denn auch die Sitte oder Convenienz übt auf das sittliche Leben eine gewisse Gewalt aus, und erhebt das, was an sich nur löblich und empfeh-

lenswerth ist, zu einem Nothwendigen und Pflichtmäßigen.

Sodann liegen im Gebiet der Frömmigkeit gewisse Eigenthümlichkeiten der christlichen Sittenlehre. Die Pflicht der Frömmigkeit oder der Auffassung der religiösen Ideen im Ganzen und Großen durch das Gefühl, wodurch das ganze Leben erfüllt und bewegt seyn soll, erkennt auch die philosophische Sittenlehre, aber nur im Allgemeinen oder als Abstraction an. Das christlich fromme Leben ist aber durch die Offenbarung in Christo und das von ihm ausgegangene kirchliche Leben eigenthümlich bestimmt, alle Ideen sind hier geschichtlich ins Leben übergegangen, und an diese geschichtlichen Verhältnisse hat sich der Christ anzuschließen. Er soll in Christo das Urbild aller sittlichen Vollendung mit Glauben und Liebe anschauen, und aus diesem Gefühl alle Antriebe zu seinen Handlungen schöpfen. So kann man, recht verstanden, von Pflichten gegen Christum in der christlichen Sittenlehre reden, wovon der Philosoph als solcher nichts weiß; und so legt uns die kirchliche Gemeinschaft Pflichten auf, von denen der Philosoph auch nur gleichsam die leeren Stellen kennt. Dazu kommt nun noch die christliche Askese mit ihren eigenthümlichen Anfoderungen. Da es für den Menschen überhaupt Gewissenssache ist, über seine Tugend zu wachen und für seine sittliche Ausbildung zu sorgen: so wird es für den Christen insbesondere Pflicht, die ihm vom Christenthum dargebotenen Tugendübungsmittel mit Sorgfalt zu gebrauchen. Hieraus fließen die christlichen Verhaltungsregeln in Absicht auf den öffentlichen Gottesdienst und die Andachtsübung überhaupt, von welchen

die philosophische Moral, als solche, nichts wissen kann *).

§. 5.

Den Unterschied der christlichen Sittenlehre von der philosophischen hat man besonders in den sogenannten positiven Gesetzen der ersteren gefunden. Giebt es solche positive Gesetze? Es kommt darauf an, welchen Begriff man damit verbindet. Man setzt sie den natürlichen Gesetzen entgegen, deren Kenntniß uns durch den Gebrauch unserer Vernunft möglich werde, oder die aus dem allgemeinen Sittengesetz abgeleitet werden können, und versteht unter positiven Gesetzen solche, die erst durch besondere Offenbarung bekannt gemacht werden, und ihren Grund in einem besondern Rathschluß Gottes haben. Falsch ist es, wenn man dabey eine göttliche Willkühr annimmt, wie denn

*) Tindal in seiner Schrift: Christianity as old as the creation or the gospel as a republication of the religion of nature. Lond. 1731. Deutsch nebst Jacobs Fosters Widerlegung. Frankf. und Leipz. 1741. hat die Einerleyheit der christlichen Religion und Sittenlehre mit der Vernunft mit großer Schärfe und Klarheit, aber auch mit entschiedener Einseitigkeit, behauptet, und Foster hat ihn im Hauptpunkt nicht widerlegt, indem er bloß die Nothwendigkeit der Offenbarung zur Herstellung der verdorbenen und verfinsterten menschlichen Natur behauptet, mithin das Eigenthümliche der christlichen Sittenlehre oder der „aufgebrachten Gebote" bloß in der Askese findet, und das, was wir der Ahnung und Schönheit anheimgeben, oder die Vervollkommnung der menschlichen Natur in dem höchsten Ideal der Menschheit, in Christo, nicht geltend macht. Tindals Buch ist übrigens ungeachtet seiner Weitschweifigkeit noch jetzt zur Beherzigung zu empfehlen, da man jetzt wieder anfängt, das Licht der Natur, wie er es nennt, zu verachten.

noch Ernesti in seinen vindiciis arbitrii divini in religione constituenda in den Opusc. theol. p. 171 sqq. der neuest. Ausg. und Morus in den Vorlesungen über die theologische Moral 1. Th. S. 195. von einer solchen Willkühr sprechen. Der Ausdruck positiv ist von menschlicher Gesetzgebung entlehnt; aber bey dieser nicht einmal darf die Willkühr herrschen, wenn sie nicht despotisch und somit unsittlich werden soll. Positive Gesetze müssen ihren Grund in allgemeinen Vernunftgesetzen haben, und nichts als deren Seltendmachungen auf besondere Weise oder deren Anwendungen auf besondere Verhältnisse seyn, so daß ihr Unterschied von jenen bloß in dem Stufen- und Verhältniß-Unterschied, wie der Mensch zur Erkenntniß und Lösung der sittlichen Aufgabe kommt, zu suchen ist. Der Begriff einer göttlichen Willkühr ist überhaupt nichtig, da nur der menschlichen Beschränktheit Willkühr zukommt, und der Wille Gottes als absolut weise und heilig zu denken ist *). Von einem besondern Rathschluß Gottes zu sprechen, ist auch bedenklich, doch läßt sich damit ein guter Sinn verbinden, insofern man den Rathschluß Gottes nicht als einen besonderen objectiv denkt, sondern nur einen solchen darunter versteht, der uns subjectiv auf eine besondere Weise kund wird, nach der Idee der religiösen Ahnung.

---

*) Vergl. Töllner Disquis. utrum Deus ex mero arbitrio potestatem suam legislatoriam exerceat, an vero ita, ut ratio humana etiam legum divinarum perfectionem perspiciat. Leid. 1770. Id. de potestate Dei legislatoria non mere arbitraria. Frcf. ad V. 1775. Velthusen de legg. divinis haud quaquam arbitrariis. Gott. 1775. und in den Commentatt. theologg. Vol. III. p. 185 sqq. und 318 sqq.

So gefaßt, läßt sich das Positive der göttlichen Gesetzgebung auf dasjenige zurückführen, was wir oben als Eigenthümlichkeit der christlichen Moral anerkannt haben, und hieraus können wir zugleich die verschiedenen Arten positiver Sittengesetze abnehmen. Es giebt 1) allgemeine positive Gesetze, die mit Nothwendigkeit aus der sittlichen Natur des Menschen abzuleiten sind, und mit den natürlichen Sittengesetzen zusammenfallen, sich aber dadurch unterscheiden, daß sie unter gewissen geschichtlichen Umständen nach der Idee göttlicher Offenbarung den Menschen zum Bewußtseyn gekommen sind. „Du sollst nicht tödten" ist ein natürliches Gesetz, in welchem alle Gesetzgebungen übereinstimmen, das aber nach jüdischer und christlicher Ansicht durch eine besondere Offenbarung geheiligt ist *). 2) Besondere positive Gesetze, deren Gehalt

*) Die alten Moraltheologen nahmen ebenfalls leges divinas positivas universales an, bestimmten sie aber so, daß sie allgemeine, alle Menschen angehende Verbote und Gebote enthielten, die man jedoch nicht aus der Natur des Menschen herleiten könne, und zählten dazu: 1) das Verbot des Baumes der Erkenntniß, welches nach ihrer Meinung nicht bloß die ersten Eltern, sondern alle Menschen soll angegangen haben; 2) die Opfergesetze; 3) das Sabbathsgesetz; 4) das Verbot der Polygamie; 5) das Verbot gewisser Verwandtschaftsgrade in der Ehe; 6) das Gesetz der Bestrafung des Todtschlags 1 Mos. 9, 6.; endlich 7) das Gebot des Glaubens an Christum. Aber nach Thomasius, der erst selbst dergleichen positive Gesetze angenommen, nachher aber den Unterschied des Positiven genauer bestimmt hatte (s. Fundamenta jur. nat. et gent. L. I. c. 5. Observat. Halens. Tom. VI. obs. XXVII. p. 279. sqq.), verwarf Buddeus (Institutt. theol. moral. P. II. c. 1. §. 10 sqq.) den ganzen Begriff, und stellte statt dessen den göttlicher hypothetischer Gesetze, d. h. solcher, quae certum aliquod institutum supponunt, auf. Doch sollen wir zur Beobachtung solcher Institute jure naturali ver-

selbst eigenthümlich ist. Sie schreiben nicht absolut nothwendige Pflichten vor, ohne welche es gar keine menschliche Sittlichkeit geben kann, sondern stellen Ideale menschlicher Sittenbildung auf, wie sie auf einer gewissen Stufe der menschlichen Bildung empfehlenswerth oder auch nothwendig sind, was wir zur Schönheit der Seele oder zur sittlichen Vollkommenheit rechnen. Sie fließen aus der sittlichen Natur des Menschen, aber erst durch Mittelglieder, ab. Die griechische Mythologie, obschon sittliche Ideale enthaltend, weiß nichts von dem christlichen Ideal der Keuschheit; eben so wenig der Muhammedanismus. Hat man aber solche Ideale erkannt, so macht man damit auf Allgemeingültigkeit Anspruch: nach unserer christlichen Ueberzeugung sollten alle Menschen dem Ideale der Keuschheit huldigen, dem wir huldigen; denn wir finden darin eine Seite der höchsten menschlichen Vollkommenheit. Noch verschieden davon sind 3) die positiven religiösen und asketischen Gesetze, deren Göttlichkeit zwar in ihrem Zusammenhang mit dem religiösen Bedürfniß des Menschen begründet ist, ...

bunden seyn, wovon man den Grund nicht einsieht. Besser setzt Cotta ad J. Gerhard loc. theol. Tom. V. p. 388. die allgemeinen positiven göttlichen Gesetze in die Mitte zwischen die natürlichen und die göttlichen besondern, (zu welchen letzteren er die Opfergesetze rechnet,) und entfernt davon den Begriff der göttlichen Willkühr, indem er sie in Ansehung ihres Grundes (radix) für eins mit den natürlichen hält, zu welchen er aber fälschlich die Ehegesetze gezählt wissen will. Nach unserer im Text gegebenen Unterscheidung wird sich der Streit leicht schlichten lassen. Geschichtliche Nachweisungen darüber giebt Cotta a. a. O. Vergl. auch Mors in den Vorles. über die theol. Moral, a. a. O.

gründet ist, deren geschichtliche Entstehung und Zufälligkeit aber noch mehr in die Augen fällt. Wenn wir in der Keuschheit ein menschliches Ideal finden, zu welchem sich jeder Mensch erheben sollte kraft seiner sittlichen Natur: so sehen wir dagegen ein, daß die Verehrung Christi als des Sohnes Gottes und die Beobachtung christlicher Andachtsübungen und Gebräuche von dem geschichtlichen Umstande abhängig ist, daß jemand im Christenthum geboren und erzogen oder dazu bekehrt worden; und obgleich wir wünschen, daß alle Menschen an der Wohlthat des Christenthums Theil nehmen, so denken wir uns doch die Sittenbildung derselben insofern davon unabhängig, als wir es nur für das vollkommenste Heils- und Tugendmittel halten können.

III. Behandlungsplan der christlichen Sittenlehre.

§. 6.

Wir haben schon zu erkennen gegeben, daß wir für die christliche Sittenlehre eine philosophische Behandlung, d. h. Zurückführung des Besonderen auf das Allgemeine und Begründung des Ganzen durch Principien, nöthig finden. Wir halten einen Skepticismus, der an der Möglichkeit, für die christliche Moral ein allgemeines Princip aufzufinden, zweifelt*),

*) So J. F. Flatt Bemerkungen über die Aufgabe, das höchste Princip der christlichen Sittenlehre zu bestimmen, in dessen Magazin für christliche Dogmatik und Moral 3. St. S. 133. ff. Daß der Skepticismus des Verf. aller wissenschaftlichen Grundlage ermangelt, geht schon daraus hervor, daß er Zeit und Papier mit der Untersuchung verschwendet, ob man auch

für unwissenschaftlich. Was keine Einheit in sich trägt, kann der menschlichen Vernunft nicht Genüge leisten, deren Grundgesetz die Einheit ist: diese Einheit aber muß in einem Princip darstellbar seyn. Aber vielleicht schließt die christliche Moral eine solche Einheit in sich, die nicht vom wissenschaftlichen Verstande begriffen und in das Besondere und Mannigfaltige entwickelt werden kann? Wir haben etwas Aehnliches schon zugegeben, indem wir anerkannten, daß die christliche Moral vom Gefühl beherrscht sey. Dieses Gefühl ist allerdings bis auf einen gewissen Grad für den Verstand auflöslich, einer gänzlichen Auflösung aber widersteht es doch: ist nun damit nicht die Aufstellung eines allgemeinen Princips unmöglich gemacht? Eben so wenig, als die philosophische Moral, die dem frommen Gefühl gleichfalls Vieles anheim giebt, an einem allgemeinen Princip verzweifelt. Daß der Theolog bey wissenschaftlicher Behandlung der christlichen Sittenlehre sich des analytischen Verfahrens bedienen müsse, während der Philosoph synthetisch verfahre, haben wir schon bemerkt; in beyden Verfahrungsarten aber lebt ein und derselbe wissenschaftliche Geist.

Warum dringen wir aber auf die wissenschaftliche Behandlung? Damit wollen wir dem Mißbrauch entge-

wohl das oberste unter allen denkbaren (!) sittlichen Grundsätzen überhaupt (das absolut oberste) oder das höchste unter allen, für menschliche Geister im Ganzen ihres Daseyns (im gegenwärtigen und künftigen Leben) denkbaren Principien (das relativ höchste) entdecken könne: als wenn es eine andere Wissenschaft als eine menschlich irdische gäbe, und als wenn die christliche Moral selbst für andere Wesen, als für irdische gegeben sey. Das kommt daher, wenn man glaubt, mit leerer dürrer Logik denken und philosophiren zu können.

gen arbeiten, dem eine geschichtliche Lehre, wie die christliche Sittenlehre, ausgesetzt ist, daß sie nämlich als ein Aggregat von positiven todten Vorschriften unter der Sanction einer Autorität begriffen, und so befolgt wird. Nach fremdem Gebot und Beyspiel, ohne eigene lebendige Ueberzeugung handeln, ist der Tod der wahren Sittlichkeit. Wie sollen wir aber eine geschichtliche Lehre in unsere Ueberzeugung aufnehmen? Nur ein Weg ist denkbar, und dieser ist: daß wir die Uebereinstimmung derselben mit unserer Vernunft einsehen, und die Bedürfnisse unseres Herzens durch sie befriedigt, unsere innersten besten Regungen in ihr deutlich gemacht finden. Darin besteht ja die Ueberzeugung, daß wir fremde Gedanken zu den unsrigen machen, sie so in unsere Vernunft aufnehmen, als hätten wir sie selbst hervorgebracht. Der höchste Grad der Ueberzeugung aber findet dann Statt, wenn wir klar einsehen, daß wir nach nothwendigen Gesetzen unserer Vernunft so und nicht anders denken müssen. Dieß erreichen wir, wenn wir den Zusammenhang dieser fremden Gedanken mit den Grundüberzeugungen unserer Vernunft aufsuchen: und das ist es, was der Philosoph Begründung durch Principien nennt. Nur so behandelt, wird die christliche Sittenlehre für uns wahrhaft **bildend** seyn. Nur das bildet den Geist, was ihn anregt, sich nach eigenen Gesetzen frey zu entwickeln, was ihn nicht zwingt und fesselt, sondern lebendig und frey auf ihn einwirkt, und seine freye Selbstthätigkeit erwecket: nur lebendiger Geist bildet den lebendigen Geist. Der Geist aber lebt in der Einheit, und um den Geist einer Sache zu fassen, müssen wir

in ihre Mitte und Tiefe dringen, wohin allein Principien einführen.

Aber vielleicht könnten wir dasselbe erreichen durch eine künstlerisch geschichtliche Darstellung der christlichen Sittenlehre für das Gefühl? Sie lebt ganz im Gefühl, und im voll und tief aufgefaßten Gefühl findet sich jene lebendige Einheit, die wir fodern, ebenfalls. Wir antworten: Zuerst ist die richtige Ausbildung des Gefühls und somit auch die künstlerische Auffassung und Darstellung durch und für das Gefühl nicht jedermanns Sache, während man Wissenschaftlichkeit jedem Gelehrten, der nicht bloß mit dem Gedächtnisse arbeitet, zutrauen kann. Versuchen wir nicht das Gefühl auf feste klar erkannte Begriffe zurückzuführen, so werden wir der Verwirrung und Verschiedenheit in der Darstellung der christlichen Moral nicht los. Ein jeder wird sich auf sein Gefühl berufen, dieses sein Gefühl aber kann ein falsches irre geleitetes seyn. Sodann kann auch die richtigste Darstellung für das Gefühl von verschiedenen Menschen nach Maßgabe der verschiedenen Ausbildung ihres Gefühls aufgefaßt und gemißdeutet werden. Wir haben den Beweis dafür in der Geschichte der christlichen Kirche: die Aussprüche Jesu und der Apostel über Bezähmung der Sinnlichkeit, Selbstverläugnung und Aufopferung sind von den ersten Christen dahin mißgedeutet worden, daß sich daraus die die menschliche Natur mißgestaltende und unterdrückende Mönchsmoral entwickelt hat. Im Allgemeinen kann die Darstellung und Auffassung des sittlichen Gefühls leidlich gelingen; es kommt aber alles auf die Anwendung im Besonderen an: dazu gehört ein gesundes richtiges Urtheil, und

dieses muß und kann ausgebildet werden durch Wissenschaft. Ueberhaupt ist in der christlichen Sittenlehre bey aller Herrschaft des Gefühls ein sehr gesunder und klarer Verstand, der sich nur weniger in allgemeinen Begriffen, als in einzelnen Beurtheilungen ausspricht. Mit welcher Klarheit und Sicherheit giebt der Apostel Paulus sittliche Vorschriften im Einzelnen, die von aller Ueberspanntheit und Einseitigkeit des Gefühls frey sind, und in denen sich der tüchtigste Verstand kund gibt. Jesus selbst, der nie irrende und in allem Maaß und Mitte haltende, gibt uns das höchste Beyspiel klarer und sicherer Beurtheilung. Ja, wir können zeigen, daß im Christenthum, in Hinsicht sowohl auf die Glaubens-, als auf die Sittenlehre, der Keim zur höchsten Wissenschaft liegt, und daß unsere Wissenschaft nichts ist als die folgerichtige Entwickelung dessen, was im Christenthum gleichsam noch eingehüllt und schlummernd liegt.

Die Nothwendigkeit der wissenschaftlichen Behandlung der christlichen Sittenlehre erhellet zuletzt aus Folgendem. Wir suchen in einer geschichtlichen Urkunde, wie die Bibel ist, Sittenlehre. Diese Urkunde enthält aber nicht nur Glaubenslehre, sondern auch noch manches andere in Vorstellungen und Geschichte. Wie sollen wir nun das zur Sittenlehre gehörige heraustrennen aus dem Fremdartigen? Nicht immer ist jenes klar und ausdrücklich von diesem geschieden, beydes läuft nicht selten in einander. Man wird sagen, das, was sich auf Gesinnung und Handlung bezieht, wird zur Sittenlehre gehören. Aber damit hat man schon zugegeben, daß man bey dieser Scheidung von philosophischen Begriffen dessen, was sittlich sey, ausgehen

muß. Denn man glaube nicht, daß man mit ungefähren Begriffen, wie sie der gemeine Menschenverstand giebt, auskommen wird: ein festes sicheres Verfahren wird nur bey ganz scharfen und klaren Begriffen, wie sie nur die Wissenschaft giebt, möglich seyn. Was wir hier für die Sittenlehre fodern, ist gleich nothwendig bey allen geschichtlichen Untersuchungen, die irgend eine geistige Erscheinung zum Gegenstand haben. Wer kann in der Geschichte einer Kunst und Wissenschaft arbeiten, ohne mit dieser Kunst und Wissenschaft in so weit vertraut zu seyn, daß er wisse, worauf es überall ankommt? Dasselbe gilt von der Auslegung einer Schrift, die irgend einen Theil menschlicher Wissenschaft und Bildung betrifft: niemand wird sie verstehen und erklären können, der nicht wenigstens die Vorbegriffe des darin enthaltenen mit dazu bringt. Ein mathematisches Buch wird am besten von einem Mathematiker, ein philosophisches von einem Philosophen verstanden und erklärt werden. Auslegung und Geschichtsforschung sind im Grunde eins: beyde haben es mit der Auffassung eines fremden Lebens in Sprache und Ueberlieferung zu thun, was nur dadurch gelingen kann, daß wir das Gleichartige schon in uns tragen, und Inneres und Eigenes mit Aeusserem und Fremdem verbinden und in Uebereinstimmung bringen. Wenn nun die christliche Sittenlehre nichts ist, als die in geschichtlicher Erscheinung vorkommende, geschichtlich bedingte wahre menschliche Sittenlehre: so ist klar, daß wir, um sie zu verstehen und aufzufassen, die sittlichen Begriffe, die in uns liegen, hinzubringen und daran halten müssen. Dasselbe wird klar, wenn wir näher auf die Natur des Erkenntnißmittels, an welches wir

hierbey zuletzt gewiesen sind, ich meine die Sprachen, achten. Die Sprache bezeichnet Vorstellungen, und wir glauben sie zu verstehen, wenn wir bey den Worten an die dadurch bezeichneten Vorstellungen denken. Aber das ist nur das erste und nothdürftige Verständniß. Woher erhalten wir die Vorstellungen selbst? Nicht unmittelbar durch die Bezeichnung in der Sprache. Wer nie einen Baum gesehen hätte, würde die Vorstellung davon, die wahre anschauliche, nicht durch die Worte aller Sprachen der Welt erhalten. So ist es auch mit geistigen Vorstellungen: wir müssen sie zuerst in uns selbst haben, ehe wir sie auf dem Wege der Sprachmittheilung erhalten können. Es ist wahr, man kann durch Belehrung Anderer mittelst der Sprache neue Vorstellungen erhalten (denn wollten wir dieses leugnen, so müßten wir die Möglichkeit alles Lehrens und Lernens läugnen); aber die Bildung neuer Vorstellungen ist nur bedingt durch diejenigen, die wir schon in uns haben durch unmittelbare Anschauung oder die selbstthätige innere Erkenntniß. Wenden wir dieß auf die Sittenlehre an, so ist klar, daß wir aus der Bibel darüber keine Belehrung erhalten können, ohne daß wir unmittelbare sittliche Grundbegriffe in uns tragen; und deren uns bewußt werden und die biblischen Lehren darauf zurückführen ist das, was wir mit der wissenschaftlichen Behandlung wollen. Alle wahre Wissenschaft geht nämlich von innerer Selbsterkenntniß oder von den durch Selbstbeobachtung aufgefaßten Gesetzen, Anlagen und Trieben unserer Vernunft aus, und hat nichts anderes zum Zweck, als die Wahrheit, die in unserer Vernunft liegt, aus derselben hervorzuziehn, nicht aber etwas Neues und Selbsterfundenes in sie hineinzu-

tragen. Und so tragen wir auch nichts dergleichen in die christliche Sittenlehre hinein, wenn wir sie wissenschaftlich behandeln, sondern wir machen sie uns nur klar, und bringen sie in Uebereinstimmung mit uns selbst.

§. 7.

Hiermit haben wir die philosophische Seite unserer Behandlung der christlichen Sittenlehre andeuten und rechtfertigen wollen. Nun ist noch übrig, daß wir den Plan entwerfen für die geschichtliche Behandlung derselben. Philosophie soll uns helfen, das allgemein und ewig Wahre und Nothwendige in der christlichen Sittenlehre und die Einheit, in welche alles zusammengeht, aufzufinden; die Geschichte aber soll uns lehren, wie dieses Allgemeine und Ewige in besonderen zeitlichen Verhältnissen und Bedingungen zur Erscheinung gekommen ist. In sofern nun die christliche Sittenlehre etwas geschichtliches und erschienenes und somit beziehungsmäßiges und bedingtes ist, müssen wir sie im Zusammenhang rückwärts und vorwärts und in Beziehung sowohl auf das früher Vorhandene, an welches sie sich anschloß, als auf das durch sie Umgebildete und neu Hervorgebrachte betrachten. Wenn auch der Gläubige in ihr, als einer göttlichen Offenbarung, ein Absolutes und Vollendetes anschaut, und somit ihren Ursprung als frey und unabhängig denkt: so kann und muß doch der Historiker seiner Seits auch ein geschichtlich Veranlaßtes und Gewordenes in ihr aufsuchen; und eigentlich nur, in sofern das Christenthum in die Schranken der Natur tritt, kann es Gegenstand der Geschichte seyn. Hieraus ist klar, daß wir nach der Darstellung der christlichen Sittenlehre erstens auf die althebräische und jüdische Sittenlehre

und Sittenbildung zurücksehen müssen, um den Fortschritt, den das Christenthum in die menschliche Sittengeschichte gebracht, zu ermessen, und zu bestimmen, wie viel vor ihm schon gethan war, und was es selbst gethan.

Hiermit haben wir schon angedeutet, daß wir das A. T. auch in Hinsicht der Sittenlehre dem N. T. unterordnen, und es nur als Vorbereitung des letztern betrachten. Man hat unter der Voraussetzung, daß die Bücher des A. T. von Gott eingegeben seyen, und von ihm geoffenbarte Lehren enthielten, ehedem den Versuch gemacht, die in denselben enthaltene Moral mit der neutestamentlichen in ein zusammenhängendes Ganzes zu bringen, und die nicht zuverkennenden Abweichungen jener von dieser als göttliche Anbequemungen oder als Vorbilder des Vollkommneren darzustellen gesucht. Dagegen haben Neuere diesen Zusammenhang fast ganz aufgegeben, aus dem Grunde, weil in mehreren Büchern des A. T. unwahre und unsittliche Grundsätze, welche nicht von Gott kommen könnten, vorkämen, und weil sich die sittlichen Lehren der verschiedenen Bücher widersprächen, so daß sie nicht in ein übereinstimmendes systematisches Ganzes gebracht, sondern höchstens in einer historischen Entwickelung dargestellt werden könnten *). Wie sich aber damit die Idee einer göttlichen Offenbarung im A. T. vertragen, und die unleugbar im N. T. vorausgesetzte Uebereinstimmung der alten Offenbarung mit der neuen gerechtfertigt werden soll, ist schwer einzusehen. Richtiger erken-

*) S. Stäudlin Moral f. Theologen S. 29.

erkennen Andere das A. T. als eine Quelle der christlichen Moral an, insofern es mit dem N. T. übereinstimmt (mediante doctrina N. T.), und die Lehren desselben nicht in diesem aufgehoben oder anders bestimmt sind *). Wir erklären uns nach unserer Ansicht darüber näher.

Es ist eine Grundvoraussetzung des Christenthums, daß im A. T. göttliche, d. h. ewige, absolute Wahrheit, auch in der Sittenlehre, enthalten sey. Jede Offenbarung des Göttlichen erscheint in zeitlicher und menschlicher Gebundenheit (auch die christliche erscheint so, nur aber giebt sie zugleich den freyen Geist, diese Gebundenheit in ewiger Fortschreitung zu lösen), und hinsichtlich dieser Gebundenheit ist sie an die menschliche Entwickelung der Geschichte geknüpft. Ehe nun die Zeit erfüllt war, wo die höchste und freyeste Offenbarung, und zwar für das ganze Menschengeschlecht, in Christo geschehen konnte, erschien die ewige Wahrheit in der engen rohen Hülle eines Volksthums, des Hebraismus. Das mosaische Gesetz ward der „Zuchtmeister" (Gal. 3, 24.) des hartnäckigen hebräischen Volkes, und in der Sittenzucht desselben mußte manches Platz finden, was die freyere und reinere Menschheit, mithin auch die christliche Sittenlehre, verschmäht. Aber bey aller Verschiedenheit ist Uebereinstimmung zwischen beyden Offenbarungen, wie auch Christus sagt: „er sey gekommen, nicht das Gesetz aufzulösen, sondern zu vervollkommnen, πληρῶσαι (Math. 5, 17 **).

*) S. Morus Vorles. über die theol. Moral. 1. T. S. 4 ffl.

**) Gewöhnlich erklärt man dieses Wort durch erfüllen (in der That): aber der ganze Zusammenhang lehrt, daß nicht zunächst vom Thun, sondern von der Lehre die Rede sey, und ist dieß der Fall, so kann nur jene Erklärung Statt haben,

Die Uebereinstimmung wird sich am bestimmtesten zeigen in dem, was ewig fest und unwandelbar das wahre Wesen der Sittlichkeit ausmacht, die Verschiedenheit aber in dem, was vervollkommnet werden kann, oder in der sittlichen Schönheit. Das Verhältniß beyder Offenbarungen läßt sich bequem unter der Ansicht einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts betrachten, welche Ansicht auch wirklich biblisch ist (Gal. 4, 1. ff.), obschon dieses Wort gerade nicht vorkommt. In einer wahren Erziehung aber muß eine Einheit der Grundsätze bey stufenweiser Fortschreitung in der Geltendmachung derselben Statt finden; und dieses ist es, was wir in der Vergleichung der alttestamentlichen und christlichen Sittenlehre nachzuweisen haben.

Zweytens müssen wir vorwärts blicken, und die Fortbildung, Entartung und Wiedergeburt der christlichen Sittenlehre betrachten, oder den sittlichen Geist der ersten christlichen Kirche, des Katholicismus und des Protestantismus in genauer Vergleichung mit dem Urchrithum aufzufassen suchen. So wie wir dort die Beziehung des Christenthums auf den frühern Bildungsstand der Menschheit betrachten, und daraus zu merken haben, wie das Vollkommene in ihm auf das Unvollkommene vor ihm folgt: so betrachten wir es hier in Beziehung auf den durch dasselbe hervorgebrachten Bildungsgang, wie aus ihm als dem Vollkommenen zwar ein Vollkommneres als jenes frühere, aber doch immer ein Unvollkommenes und in alle Ewigkeit zu Vervollkommnendes hervorgegangen ist.

---

die übrigens vollkommen sprachgemäß ist. S. Hammond paraphras. a. h. l.

Beyde geschichtliche Forschungen werden die wissenschaftliche Auffassung der christlichen Sittenlehre unterstützen, und gleichsam die Probe von der Richtigkeit derselben abgeben. Haben wir die Principien richtig aufgefaßt, so müssen sie sich in geschichtlicher Anwendung bewähren, wir müssen daraus die geschichtlichen Erscheinungen vor- und nachher um so besser verstehen, der sittliche Geist darin muß uns lebendiger ansprechen.

§. 8.

Da es uns so sehr um wissenschaftliche Einheit und Uebersicht zu thun seyn muß: so werden wir mit besonderer Sorgfalt die allgemeine Sittenlehre zu behandeln haben, worin wir zuerst die sittlichen Anlagen und Bedürfnisse der menschlichen Natur erforschen, dann die Vollendung und Befriedigung derselben in der christlichen Offenbarung nachweisen, und endlich aus beyden zusammengefaßt die allgemeine christliche Sittengesetzgebung darstellen werden. So auch werden wir die Geschichte der christlichen Sittenlehre in dieser Allgemeinheit liefern, weil auch hier alles auf Einheit und Uebersicht ankommt. Erst ein dritter Theil wird der besondern Sittenlehre gewidmet seyn, wo wir die allgemeinen Principien und Gesetze auf die besondern Verhältnisse des menschlichen Lebens anwenden werden; und hier können wir die wissenschaftliche Darstellung zugleich mit der geschichtlichen Entwickelung verbinden, da uns dann die vorausgeschickte allgemeine Geschichte die richtigen Gesichtspunkte angegeben haben wird.

Nach diesen Verhältnissen werden wir die Didaktik der christlichen Sittenlehre abhandeln. Ein letzter

Theil mag die Asketik oder die Lehre von der sittlichen Erziehung und Uebung enthalten, wenigstens in ihren allgemeinen Umrissen. Denn fast nichts mehr als dieses kann die Wissenschaft geben, da es hier meistens auf die That und Erfahrung ankommt. Aber selbst dieses wenige wird unserer Zeit sehr heilsam seyn, welche in dieser Hinsicht in so grossen Mißgriffen befangen gewesen ist, und erst jetzt derselben anfängt bewußt zu werden.

Erster Theil.

Allgemeine Sittenlehre,

oder

von den Zwecken und Gesetzen des menschlichen Lebens überhaupt.

Erstes Capitel.

Anthropologie,

oder

von der Anlage und Bildungsfähigkeit der Menschen zur Sittlichkeit.

I. Die Triebe.

§. 9.

Die Sittenlehre soll den Menschen aufklären über die Zwecke und Gesetze seines Lebens, die Lehren, die sie ihm giebt, müssen demnach anwendbar seyn auf sein Leben, und sich auf seine Natur und seine Verhältnisse zur Natur überhaupt beziehen. Mag sie ihn emporzuheben suchen zur höchsten Vollkommenheit, immer muß sie ihn doch gleichsam aufsuchen auf der Stelle, wo ihn die Natur und das Schicksal hingestellt haben, und

ihn von da zu dem erhabenen Ziele hinführen: und dieses Ziel selber muß ihm von seiner edleren Natur vorgeschrieben seyn, und er muß die Fähigkeit dazu in sich tragen, oder es wird nicht gelingen, ihn dahin zu führen. Menschliche Zwecke, menschliche Gesetze muß die Sittenlehre dem Menschen vorschreiben. Die Offenbarung selbst kann ihm keine anderen vorschreiben: die göttlichen Gesetze müssen doch auch menschliche seyn vermöge der Anlage und Fähigkeit der menschlichen Natur. Darum hat sich auch Gott zur Menschheit herabgelassen, und ihr gezeigt, welche Kräfte in ihr schlummern, und zu welcher Bestimmung sie berufen sey. Es ist wahr, daß die menschliche Natur in der Schrift als verderbt und krankhaft, und die Offenbarung als Arzney und Heilung angesehen wird; die Wirksamkeit der Arzney aber setzt doch immer noch ein gewisses Leben im kranken Körper voraus, und der Arzt erforscht deßwegen genau den Grad und die Beschaffenheit der Kräfte und Triebe der zu heilenden Natur, um durch und auf sie zu wirken: und so setzt auch die christliche Sittenlehre gewisse Anlagen, Kräfte und Triebe der sittlichen Natur (φύσις Röm. 2, 14) voraus, ohne welche sie ohne Wirksamkeit und selbst ohne alle Anwendung seyn würde.

So wie nun die Offenbarung selbst eine sittliche Natur voraussetzt, so müssen auch wir in der wissenschaftlichen Behandlung der geoffenbarten Sittenlehre von der praktischen Anthropologie ausgehen. Alle Begriffe, die in unserer Wissenschaft vorkommen, entspringen aus der Natur des Menschen; wir können nun diese Begriffe nicht als gegeben annehmen, ohne sie genau zu bestimmen; wir können auch nicht mit blo-

ßen Definitionen auskommen, denn dadurch wird keine Einsicht gewonnen: der einzige Weg ist daher, daß wir zeigen, was diese Begriffe der Natur der Sache nach bedeuten können, und diese Natur der Sache liegt hier in der menschlichen Natur.

Wir haben schon oben (§. 1.) angedeutet, wie die ganze praktische Sphäre des Menschen von dem Vermögen der Werthgebung oder dem Herzen ausgeht, woraus die Triebe entspringen, die in das ganze menschliche Leben Zweck, Bedeutung und Bewegung bringen. Von den Trieben muß alle Sittenlehre, auch die geoffenbarte, ausgehen; wozu sich der Mensch nicht von seinen Trieben getrieben findet, dahin wird ihn keine Sittenlehre, auch die göttliche nicht, bringen. Wenn nicht im Herzen des Menschen ein Gefühl des Werthes seiner eigenen Vollkommenheit wäre, so könnte keine Sittenlehre ihm ein Ziel der Vollkommenheit vorsetzen. Im Gegentheil könnte es auch keinem Sittenlehrer einfallen, gegen die Laster, z. B. die Wollust, zu sprechen, wenn nicht im menschlichen Herzen ein Lustgefühl für das Angenehme und den Genuß wäre, das so herrschend werden kann, daß der Mensch den Genuß zum einzigen Zwecke seines Lebens zu setzen fähig ist.

Im N. T. ist häufig von den Trieben des Menschen die Rede, obschon sie durch mehrere, zum Theil an sich verschiedene Begriffe bezeichnende Wörter etwas ungenau angedeutet werden. Es kommen dafür die Ausdrücke ἐπιθυμία, φρόνημα, θέλημα, καρδία, ἀγάπη und ähnliche vor. Aber an Wörter wollen wir uns nicht stoßen, wenn nur die Sache da

ist, und daß die Bibel die menschlichen Triebe kenne, werden wir ohne Mühe zeigen *).

§. 10.

Alles geistige Leben des Menschen ist sinnlich erregbar, und beginnt von thierischen Regungen, weil es mit einem thierischen Organismus verknüpft ist. Der Organismus will erhalten, in seiner Entwickelung und Lebensäusserung befördert seyn; und was dieser Beförderung dient, macht auf das Lustgefühl den Eindruck des Angenehmen, was sie hemmt, des Unangenehmen, und alle diese Eindrücke zusammen, machen das körperliche Wohl- oder Uebelbefinden des Menschen aus. Aber auch das Gemüth selbst ist an sinnliche Anregung gebunden, es giebt auch innere Empfindungen des Angenehmen und Unangenehmen, der Freude und des Leids, durch welche das innere Wohl- oder Uebelbefinden, die frohe oder traurige Stimmung des Gemüths, bewirkt wird. Diese innere Stimmung ist von dem äusseren Befinden abhängig, aber auch unabhängig: mitten im Ueberfluß und Wohlleben können wir durch innere Ursachen mißvergnügt seyn, und umgekehrt lassen sich auch äussere Unannehmlichkeiten über der innern heitern Stimmung vergessen. Diese Lustgefühle, in denen wir unser Leben gehoben oder niedergedrückt finden, bestimmen das Begehrungsvermögen, sie zu suchen oder zu fliehen: das Leben will sich selber schätzen und erhalten, und stößt das Widerliche und Feindselige von sich, und sucht, was ihm zusagt und förderlich ist. Diese Lebensäusse-

*) Mit der folgenden Darstellung sind die trefflichen anthropologischen Untersuchungen zu vergleichen in Fries Neuer Kritik der Vernunft 3. Th.

rung nennen wir Trieb, und in sofern er auf die Erhaltung und Beförderung des sinnlichen, thierischen Lebens gerichtet ist, nennen wir ihn den thierischen Trieb. Dieser Trieb ist der menschlichen Natur so nothwendig, als sie von sinnlicher Anregung abhängig ist; ohne ihn würde sie sich auflösen und zerstören, und selbst das höhere geistige Leben, welches sinnlich bedingt, und gleichsam die höhere Blüthe des thierischen Lebens ist, kann ohne ihn nicht bestehn. Die gesunde Kraft des sinnlichen Lebens, welcher dieser Trieb dient, wird die Quelle auch der geistigen Kraft und Gesundheit. Denn das Leben des Menschen ist nur eines, und es gedeiht nur in seiner vollen Entfaltung innerhalb der ihm von der Natur angewiesenen Sphäre.

Die Schrift nennt das organische Wesen Fleisch, בָּשָׂר, σάρξ, und auch den Menschen nennt sie so, in sofern er an den Organismus gebunden ist. So spricht der Apostel Paulus, da er die Auferstehungslehre vorträgt, und dem Menschen nach dem Tode einen höhern feinern Organismus verheißt, von verschiedenen Arten des Fleisches: „Ein anderes ist das des Menschen, ein anderes ist das Fleisch der Thiere, ein anderes das der Fische, ein anderes das der Vögel“ (1 Cor. 15, 39.). Den dem Fleische eingepflanzten Erhaltungstrieb kennt der Apostel wohl, und gesteht ihm seine Nothwendigkeit und Naturgemäßheit zu: „Niemand hat je sein eigen Fleisch gehasset, sondern nähret und pfleget es“ (Eph. 5, 29.). Die Begierde des Geschlechtstriebes wird Joh. 1, 13. θέλημα σαρκός genannt. Auch den thierischen Trieb selber, weil er eine nothwendige Aeusserung des Fleisches ist, bezeichnet das Wort σάρξ, so wie auch die sinnliche Er-

kenntniß; auch beziehen sich darauf die Ausdrücke τὸ φρόνημα τῆς σαρκός (Röm. 8, 6 f.), φρονεῖν τὰ τῆς σαρκός (Röm. 8, 5.), ἐπιθυμία σαρκός (Gal. 5, 16.), ἐπιθυμία σαρκική (1 Petr. 2, 11.), obgleich sie ihn nicht unmittelbar bezeichnen. Da der thierische Trieb auf die Erhaltung des Lebens in den natürlichen Schranken von Zeit und Raum gerichtet ist, so werden die Dinge, die er sucht, weil sie diesem Leben dienen, nicht nur fleischlich (τὰ σαρκικά Röm. 15, 27.), sondern auch irdisch (τὰ ἐπίγεια Phil. 3, 19., τὰ ἐπὶ τῆς γῆς Col. 3, 2.), weltlich (ὁ κόσμος 1 Cor. 7, 31.), zeitlich (ὁ νῦν αἰών 2 Tim. 4, 10.) genannt, auch unter dem allgemeinen Begriff des (sinnlichen) Lebens (ὁ βιός 1 Joh. 1, 16., τὰ βιωτικά Luc. 21, 34.) zusammengefaßt. Auch die innern Lustgefühle der Freude und des Leids, weil sie dem sinnlich bedingten Leben angehören, und aus der Beförderung oder Hemmung desselben entspringen, werden fleischlich und weltlich genannt. Weinen und sich freuen, Sorgen und Noth, Unruhe und Furcht, Traurigkeit und Niedergeschlagenheit gehören zur „Gestalt dieser Welt,“ und betreffen das Fleisch (1 Cor. 7, 28 - 32. 2 Cor. 7, 5. 10.). Die innere Sinnlichkeit wird auch sonst in die ψυχή gesetzt (im Gegensatz des πνεῦμα) und was in dieser Sinnlichkeit befangen ist, heißt ψυχικόν (1 Cor. 2, 14. Jac. 3, 15. Jud. 19.). ψυχή bezeichnet oft das physische von Nahrung und Genuß abhängige Leben (Matth. 6, 25.), und ist auch das, was der innern Empfindungen fähig ist, was fröhlich und wohlgemuth seyn kann (Luc. 12, 19.).

Gewöhnlich wird das Fleisch und die Welt in der Schrift als etwas Verwerfliches betrachtet, dem sich der

Geist zu entziehen, woran man das Herz nicht zu hängen habe. Es wird als vergänglich, wandelbar und eitel beschrieben: „Die Gestalt dieser Welt vergehet" (1 Cor. 7, 31.); „die Welt vergehet und die Lust derselben" (1 Joh. 2, 16.). Das Fleisch ist sterblich und so trägt auch der Trieb des Fleisches „Tod" und „Verderben" in sich (Röm. 8, 6.). Alles dieses gründet sich auf die richtig erkannte Natur dieses Triebes. Er will Erregung und Erhaltung des Lebens durch Befriedigung seiner Bedürfnisse; das Bedürfniß ist aber vorüber mit dem Genuß; kein Genuß ist dauernd, weil er immer das Bedürfniß voraussetzt; Genuß ohne Bedürfniß erweckt Ekel und Ueberdruß. Die Erregung des Organismus hat ihre nothwendigen Grade, über welche hinaus sie zerstörend und hemmend wird. Gerade so wechselnd ist auch das Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen, und es bezieht sich nur auf den Augenblick. Fließt nun auch die Summe aller angenehmen Empfindungen in das allgemeine Gefühl des Wohlbefindens zusammen, welches wir wünschen fortwährend erhalten zu sehen: so hängt doch auch dieses so sehr von äusseren Umständen ab, und ist so wandelbar, daß keine Macht es vollkommen sichern kann. Es trägt, wie alles Zeitliche, den Keim des Todes in sich. Ferner betrachtet die Bibel die Sinnlichkeit und ihren Trieb, und was dieser liebt und sucht, als etwas Fremdes, worin das wahre Leben nicht bestehe. „Das Leben ist mehr als die Nahrung" (Matth. 6, 25.), und „so auch jemand im Ueberfluß ist, so ist doch sein Leben nicht unter seinen Gütern" (Luc. 12, 15.). Den „Kindern des Lichts" sind Reichthümer „fremde Dinge" (ἀλλότρια Luc. 16, 12.).

Der Geist fühlt sich von seiner sinnlichen Abhängigkeit beschweret (2 Cor. 4, 5.), und Genuß und Nahrungssorgen „belasten" die Gemüther (Luc. 21, 34.). Der ganze Wechsel des Vergänglichen, des Entstehens und Vergehens, Wachsens und Abnehmens, und somit auch des Bedürfnisses und Genusses, alles desjenigen, worüber schon der Prediger sein „Eitel, alles ist eitel" ausgerufen, ist ein Gesetz, dem sich der Mensch, sammt allem Lebendigen, nur gezwungen unterwirft, und von dem er erlöst zu werden seufzet (Röm. 8, 19 ff.).

§. 11.

Der Mensch steht höher als sein Bedürfniß, und kann daher die Befriedigung desselben wohl als einen Zweck seines Lebens anerkennen, aber nicht als den einzigen und höchsten. Er trägt eine unsterbliche Seele in sich, deren Erscheinung in diesem Leben zwar an Entstehen, Wachsen und Vergehen gebunden, die aber in sich selbst davon unabhängig und selbstständig ist. Das Bewußtseyn der Unsterblichkeit, das sich auf ein ewiges Seyn bezieht, findet sich auch, in der Anerkennung eines ewigen unwandelbaren Werthes und Zweckes, im Herzen des Menschen wieder: er achtet über alle zufällige Güter des Lebens die Würde seines unsterblichen Wesens, und erkennt mit gleicher Achtung dieselbe Würde im Nebenmenschen an. Diese Würde zu schützen, ist dem Menschen auch ein Trieb gegeben, den wir den selbstständigen oder vernünftigen nennen, und der in dem Grade über den sinnlichen oder thierischen erhaben ist, als die Idee der geistigen Selbstständigkeit des Menschen über seine sinnliche Beschränkung und Abhängigkeit erhaben ist.

Darin, daß sich der Mensch dieser Erhabenheit bewußt wird, und in deren Behauptung den höchsten Zweck seines Lebens findet, besteht sein wahrer Charakter als eines vernünftigen Wesens; und wer diese Erhabenheit verkennt und verleugnet, entweiht und entwürdigt sich selbst, und sinkt von der Höhe herab, die er zu behaupten bestimmt ist.

Die Natur dieses selbstständigen Triebes werden wir mittelst der biblischen Vorstellungen genauer kennen lernen. Die reichhaltigste Stelle über die sittliche Natur des Menschen ist Röm. 7, 15 ffl. Hier heißt dieser Trieb der innere Mensch (ὁ ἔσω ἄνθρωπος), im Gegensatz des Leibes (σῶμα oder μέλη V. 22.), in welchem Ausdruck die Idee der geistigen Selbstständigkeit ziemlich klar angedeutet liegt. Auch heißt er die Vernunft (ὁ νοῦς V. 23.) oder der Geist (πνεῦμα) im Gegensatz vom Fleisch (Röm. 8, 5. Matth. 26, 48.). Dieser Trieb ist auf das Gute und Schöne (τὸ καλὸν, τὸ ἀγαθόν Röm. 7, 20 f.) gerichtet, was auch sonst das Wohlgefällige, (τὸ εὐάρεστον), das Vollkommene, (τὸ τέλειον), der Wille Gottes heißt (Röm. 12, 2.); er giebt dem Gesetz Gottes Beyfall (Röm. 7, 25.); er ist das dem Menschen ins Herz geschriebene Gesetz (Röm. 2, 15.), oder, wenn man lieber will, er fodert die Erfüllung dieses Gesetzes. Das Gute aber im wahren und höchsten Sinn besteht nicht in gewissen äusseren Handlungen, die einen gewissen Nutzen haben, als Mittel zu einem andern Zwecke (von welchem Guten der niedern Art der Apostel 1 Cor. 7, 26. redet, wenn er die Ehelosigkeit als Mittel zur bessern Ueberstehung der Drangsal anempfiehlt), noch auch besteht dieses Gute in Handlungen, die einen

bestimmten äusseren Regel entsprechen; es ist nicht im „Offenbaren," sondern im „Verborgenen," nicht im „Buchstaben und Fleisch," sondern im „Geist und Herzen," und „es empfängt sein Lob nicht von Menschen, sondern von Gott" (Röm. 2, 28 f.): denn „Gott siehet in das Verborgene" (Matth. 6, 4.) und „kennet die Herzen der Menschen" (Luc. 16, 15.). Das Gute liegt in einer solchen Gesinnung und Entschliessung des Gemüths, die Gott wohlgefällig ist, weil sie seinem heiligen Willen entspricht, und wer aus diesem Geiste handelt, ist Gottes Sohn, d. h. ihm ähnlich und von ihm geliebt (Röm. 8, 14.). Worin aber besteht diese Gottähnlichkeit? Gott ist heilig, d. h. er will das Gute aus reiner Liebe, und vollführt es vermöge seiner Allmacht; in ihm haftet weder Unreinheit noch Schwäche; er giebt die besten Gesetze, und verwirklicht sie auf die vollkommenste Weise. „Niemand ist gut, denn Einer, Gott" (Matth. 19, 17.). Der Mensch ist nun Gott ähnlich, wenn er dem erkannten Gebot der Pflicht seinen Willen mit strengem Gehorsam unterwirft, das Gebot erfüllt, weil es gebietet, rein um der Pflicht willen. Wer so handelt, durch den geschieht der Wille Gottes auf Erden, so wie er im Himmel, im ewigen Reiche Gottes geschieht; er ist eben dadurch Bürger dieses ewigen Reichs, lebt in der Unsterblichkeit, und stellt in sich die Würde eines nach „Gottes Ebenbild geschaffenen" Wesens dar (Col. 3, 10.). Das Gesetz aber, dem sich der reine Wille unterwirft, und in dessen strenger Erfüllung wir das Gute finden, das wir kraft des selbstständigen Triebes als das Höchste achten, worin alle Gerechtigkeit und Heiligkeit besteht (Eph. 4, 24.), ist

kein anderes, als die Achtung des Ebenbildes Gottes im Menschen (Jac. 3, 9.), die Anerkennung unserer Nebenmenschen als dasselbe Ebenbild an sich tragend, als „Söhne Eines Vaters“ (Eph. 4, 6.), als „unsere Brüder“ (1 Tim. 6, 2.), als „Glieder eines Leibes“ (Eph. 4, 25.), als „Miterben der ewigen Seligkeit“ (1 Petr. 3, 7.), unter welchen Vorstellungen allen die Idee unserer höhern Abkunft, unserer übersinnlichen Natur und Bestimmung verborgen liegt. So zeigt sich dieser Trieb, wie er aus dem selbstständigen ewigen Wesen des Menschen entspringt, und dieses zu behaupten bestimmt ist. Wer ihm folgt, und dem von ihm gesuchten wahren Zwecke (ἀλήθεια) nachstrebt, der ist wahrhaft frey (Joh. 8, 32.), frey von dem dem Geiste fremden, ihn niederbeugenden Triebe der Sinnlichkeit, allein dem eigenen innern Gesetze gehorchend; er wird „der göttlichen Natur theilhaftig,“ indem er „die vergängliche Lust der Welt fliehet“ (2 Petr. 1, 4.). In sofern dieser Trieb auf das Gute im höchsten Sinne, auf Gerechtigkeit und Heiligkeit geht, wollen wir ihn den Trieb zur Tugend nennen, indem wir unter Tugend die Reinheit und Stärke des Willens, der sich dem Gebot mit Pflichttreue unterwirft, verstehen.

§. 12.

Die Frucht des Geistes ist ferner Liebe (Gal. 5, 22.), jene Liebe, die gleichsam in die Mitte tritt zwischen die sinnliche Neigung und den strengen Tugendtrieb, die nicht auf die sinnliche Beschränktheit und auch nicht auf die rein geistige Selbstständigkeit des Menschen gerichtet ist, die dem menschlichen Leben, wie es sich in seiner zeitlichen Erscheinung und sei-

nen irdischen Zuständen darstellt, einen reinen innern Werth zuerkennt, und die Vollkommenheit desselben zu erhöhen trachtet. Wenn der Tugendtrieb, aus der innersten Selbstständigkeit des Geistes stammend und darauf hingerichtet, dem reinen Vernunftglauben zu vergleichen ist, mit dem wir auch unsere ewige Selbstständigkeit auffassen: so entspricht die Liebe dem Vermögen der Ahnung, durch das wir das Ewige in der Erscheinung wiederfinden. Aber so wie die Ahnung mit dem Glauben aus einer Quelle entspringt, so fließt auch die Liebe mit dem Tugendtrieb aus der Selbstständigkeit des Geistes, nur daß die Liebe diese Selbstständigkeit in der zeitlichen Abhängigkeit auffaßt und geltend zu machen bestrebt ist. Und darum unterscheidet die Bibel beyde nicht genau. Liebe bezeichnet im N. T. oft alles Sittliche, auch die Quelle dessen, was wir strenge Tugend nennen (1 Cor. 13, 6. Röm. 13, 8 f.). Billig aber unterscheiden wir, zum Behuf der wissenschaftlichen Klarheit, die Gesinnung, die das Unrecht (ἀδικία) und das Böse (τὸ πονηρόν) scheut, und sich aller Beleidigung und Beeinträchtigung des Nächsten ohne allen Unterschied enthält, welche Alle achtet (τιμᾶν 1 Petr. 2, 17.), und das Gute gegen Alle übt (Gal. 6, 10), von der andern, die sich zeigt in einem nach Verhältniß verschiedenen Wohlwollen und Wohlthun gegen Andere (Gal. 6, 10. 2 Petr. 2, 7.), in der Theilnahme an fremden Angelegenheiten und Zuständen, die „der Nothdurft mittheilt" (Röm. 12, 13.), die „fröhlich ist mit den Fröhlichen und weint mit den Weinenden" (V. 15.), die „die Niedergeschlagenen aufrichtet, und sich der Schwachen annimmt" (1 Thess. 5, 14.) — in dem Streben nach

nach allem „was liebenswürdig, was rühmlich, was irgend tugendhaft und löblich" (Phil. 4, 7.), nach allem, was zur gemeinschaftlichen Vervollkommnung und „Erbauung" dient (Röm. 14, 19.). „Die Liebe ist das Band der Vollkommenheit" (Col. 3, 14.): sie hält und knüpft alle Kräfte und Triebe zum Streben nach Vollkommenheit zusammen, und verbindet alle Menschen zum gemeinsamen Ringen nach diesem Ziel *). Sie giebt aller menschlichen Thätigkeit die rechte Richtung, und sucht darin nur den reinen innern Werth; wer von ihr beseelt ist, befleißigt sich aller Geistesgaben, vorzüglich aber der besseren und braucht sie zur Erbauung der Gemeine, nicht zum Dienst der Eitelkeit und Prahlsucht (1 Cor. 12, 31. 13, 1—13. 14, 12.). Sie pflegt und schützt alles, worin sich der reine Menschengeist entfaltet: sie „dämpfet nicht den Geist, und verachtet nicht Begeisterung, sie prüfet alles und behält das Gute" (1 Theß. 5, 19—21.).

---

*) In der angeführten Stelle ist nur von diesem gemeinsamen Zusammenstreben, von dem Zusammenhalten und Zusammenwachsen des christlichen Körpers (der Gemeine) zur christlichen Vollkommenheit und Reife (vergl. Col. 2, 19. Eph. 4, 15—16.) die Rede (denn die Erklärung: „die Liebe ist das vollkommenste Eintrachts-Band," obschon scheinbar unterstützt theils vom Zusammenhang, indem vorher und nachher von den Tugenden des Wohlwollens und der Eintracht gesprochen wird, theils von der Parallelstelle Eph. 4, 3. τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης, ist doch wohl zu nüchtern, und würdigt das τῆς τελειότητος zu einem bloßen Beywort herab, da es doch eher nach Eph. 4, 13. Col. 4, 12. u. a. St. einen Hauptbegriff zu bezeichnen scheint); was aber die Liebe für das gemeinsame Streben thut, das thut sie auch für das eigene Streben eines jeden Einzelnen, indem sie immer auf ein Ganzes der Vollkommenheit gerichtet ist.

Diese Liebe des zwar nach verschiedenen Graden, aber doch in sich selbst Liebenswürdigen und Wohlgefälligen bringt in das menschliche Leben jene schöne zusammenstimmende Mannichfaltigkeit, in welcher Verschiedenes neben einander seine Stelle behauptet, indem sich der eine dieß, der Andere jenes zum Gegenstand seines Wohlgefallens und Strebens wählt, und dabey die Wahl und Thätigkeit des Andern ehrt und schützt, „gleichwie wir an Einem Leibe viele Glieder haben, alle Glieder aber nicht dieselbe Verrichtung" (Röm. 12, 4.), so daß Alle „nach der einem jeglichen zugemessenen Wirksamkeit durch gegenseitige Bande der Unterstützung" zu einem schönen Ganzen zusammenstreben (Eph. 4, 16.).

§. 13.

Der sinnliche Trieb und die selbstständigen Triebe gehören der einen und selben menschlichen Natur an: in ihnen allen erkennt der Mensch sein Leben als Zweck an, aber in verschiedenen Beziehungen. Der sinnliche Trieb hat es mit der sinnlichen Gebundenheit des Lebens zu thun, und das sich in ihm regende Werthgefühl des Lebens ist das befangene dumpfe der Lebenslust. In den selbstständigen Trieben aber offenbart sich das höhere freyere Werthgefühl des Lebens in seiner Selbstständigkeit, Selbstthätigkeit und innern Schönheit. Beyde sollen nun und können in der Natur des Menschen neben einander bestehen, aber es findet sich zwischen ihnen ein Widerstreit: „das Fleisch begehret gegen den Geist, und der Geist gegen das Fleisch, so daß wir, was wir wollen, nicht thun" (Gal. 5, 17.). Die Befangenheit des sinnlichen Triebes beenget und beschränkt die Selbstständigkeit der

andern, und hinwiederum wollen diese sich jenen unterworfen wissen. Der Trieb zur Tugend, indem er die ewig gleiche Natur des vernünftigen Wesens zu schützen sucht, erkennt eine unwandelbare, mit Nothwendigkeit gegebene Regel an, welcher der Mensch unter allen Umständen, ohne Rücksicht auf äussere Verhältnisse, sein Handeln unterwerfen soll. Diese Nothwendigkeit und Unwandelbarkeit aber ist der Zufälligkeit und Wandelbarkeit der sinnlichen Natur entgegengesetzt: der sinnliche Trieb hängt gerade an den Umständen, nach denen sich die Bedürfnisse richten. Das Fleisch will augenblickliche Befriedigung im wechselnden Abfluss der Zeit, der Geist aber trachtet nach dem Ewigen. Der fleischliche Mensch will sich irdische Schätze sammeln, welche die Motten verzehren; der geistliche aber sammelt sich Schätze im Himmel, die unvertilgbar sind (Math. 6, 19 f.). Jener hat gleich dem Thiere das Auge zur Erde gerichtet, dieser trachtet nach dem, was oben ist (Col. 3, 1.). Die Sinnlichkeit, unbekümmert um Recht und Unrecht, wovon sie nichts faßt, nur nach Befriedigung der Lust, nach dem dargebotenen Genuß greifend, droht die Gerechtigkeit und Heiligkeit zu verletzen: darum muß sie der geistliche Mensch bezähmen, einschränken, das Auge, das ihn reizt und verführen will, ausreißen" (Matth. 5, 29.). — Alle Triebe kommen darin überein, daß der Mensch sich selber liebt. Aber der sinnliche Trieb liebt nur das eigene Fleisch und alles andere nur, insofern es diesem dient; er ist selbstsüchtig; die selbstständigen Triebe hingegen lieben das Ewige und Geistige im Menschen, und eben so gut in der fremden als in der eige-

nen Person, weil in ihnen das freyere allgemeine Werthgefühl des Menschenlebens hervortritt. Ihnen zufolge „*liebt der Mensch seinen Nächsten wie sich selber*:" *sie sind uneigennützig*. „Die Liebe ist nicht selbstsüchtig" (1 Cor. 13, 5.), „sie sieht nicht auf den eigenen, sondern auch auf den Nutzen des Andern" (Phil. 2, 4.). Sie opfert Wohlbefinden und Leben für die höhern Güter des Geistes: „sie erträgt und duldet alles" (1 Cor. 13, 7.), „sie kreuzigt das Fleisch sammt den Lüsten und Begierden" (Gal. 5, 24.). „*Die höchste Liebe aber hat, wer sein Leben lässet für seine Freunde* (Joh. 15, 13. 1 Joh. 3, 16.). Aber vor dieser Selbstverläugnung schaudert die Sinnlichkeit zurück: „der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach" (Matth. 26, 48.). Selbst Jesus empfand dieses Zagen und Schaudern der irdischen Natur, als ihm der Leidenskelch geboten ward, und es kostete ihm einen harten Kampf, bis der Geist in ihm siegte (Matth. 26, 37 ff. Joh. 12, 27.). Und doch fodert die Pflicht und die Liebe oft diese Aufopferung; die höhern Güter gehen verloren, wenn man sie den sinnlichen nachsetzt: „wer sein Leben liebt, der wird es verlieren, wer es aber hasset in dieser Welt, der wird es gewinnen (Joh. 12, 25. Matth. 10, 39.).

§. 14.

Jetzt haben wir schon, durch Nachweisung dieses Widerstreits des sinnlichen und der geistigen Triebe, die im N. T. herrschende Ansicht von der Verwerflichkeit des Fleisches sehr gerechtfertigt. Es sind die, den Foderungen der höheren Triebe widerstrebenden, „wider die Seele streitenden" (1 Petr. 2, 11.) *Lüste und Begierden* (ἐπιθυμίαι) und *Leidenschaften*

(παθήματα) des sinnlichen Triebes, nicht der Trieb an sich, was im N. T. als der Tugend und Liebe gefährlich, als böse und sündhaft betrachtet und bisweilen wohl selber Sünde genannt wird. Aber noch ist die Sache nicht ganz erschöpft. Der sinnliche Trieb ist uns von Gott eingepflanzt, die menschliche Natur bedarf seiner nothwendig zu ihrer Erhaltung, da sie unablöslich an die Sinnlichkeit geknüpft ist, und seiner ursprünglichen Einrichtung nach fodert er nichts, als was zur Erhaltung und Förderung des Lebens nothwendig ist. In Ansehung des sinnlichen Triebes sind wir dem Thiere gleich zu achten; das Thier aber begehrt nichts, was nicht seiner Natur nöthig und ersprießlich ist. Wird es durch seine Begierden verderblich und zerstörend, so erkennen wir selbst darin das Gesetz der Natur, und suchen uns zwar dagegen zu schützen, können aber doch vernünftiger Weise nicht verlangen, daß es anders sey. So wie nun dieser Trieb im unvernünftigen Thiere dem Naturgesetz entspricht, so, sollte man glauben, könnte er auch im vernünftigen Menschen neben den andern höhern Trieben seine naturgemäße Stelle behaupten. Wenn er gleich diesen andern Trieben widerstrebt und mit ihnen in feindseelige Reibung kommt, so widerstreben ja sie ihm auch; und da sie aus der höheren selbstständigen Natur des Menschen entspringen, so sollten sie ja wohl auch eine höhere selbstständige Kraft besitzen, mit der sie ihn in seine Schranken zurückweisen könnten. Dieß führt uns auf ein neues höchst wichtiges Verhältniß der sittlichen Natur.

II. Der Wille.

§. 15.

Die Triebe halten dem Menschen die Zwecke vor, nach denen er zu handeln hat, aber sie bringen für sich selbst noch keine Handlung hervor, die von ihnen ausgehenden Antriebe bestimmen nicht unmittelbar die Thatkraft, so wie Druck und Stoß das Rad der Maschine bewegt. Wäre dieß, so würde der Mensch im Widerstreit seiner verschiedenen Triebe als das wandelbarste Wesen erscheinen, bald als Thier oder noch weniger als Thier, bald als Engel. Zwischen die Antriebe und die Thatkraft tritt erst, ehe es zur Handlung kommt, durch eine Verbindung dieser Vermögen mit der Erkenntniß, die Willkühr mit dem überlegten Entschluß. Im Fall nun verschiedene Antriebe mit einander streiten, so entscheidet sich dieses Vermögen zu wählen und zu verwerfen, für den einen oder den andern. Nur organische Verrichtungen geschehen unwillkührlich, wie z. B. die Verdauung, oder halb unwillkührlich, wie Schlafen. Je freyer nun und unabhängiger von den Antrieben die Willkühr sich zeigt, je besonnener der Entschluß ist, desto mehr erscheint der Mensch seiner vernünftigen Natur getreu. Wir unterschieden die Triebe darnach, wie sie sich zur sinnlichen Abhängigkeit, und zur Selbstständigkeit des Menschen verhielten, und nannten den einen den sinnlichen, die andern die selbstständigen: derselbe Unterschied findet bey der Willkühr Statt. Es giebt eine sinnliche Willkühr, mit der das Thier stets, und der Mensch in großer Aufregung des Gefühls, bey gewaltigem Schmerz, in übermäßiger Freude,

in Begeisterung, oder in heftiger Leidenschaft, bey lebhaftem Temperament, handelt. Die Gefühle, und sind es auch die geistigeren, wirken dann mit sinnlichem Eindruck (vermöge des innern Sinnes) auf die Willkühr, und diese läßt sich dadurch gleichsam mechanisch bestimmen. Wir nennen Menschen, in denen eine solche Handlungsweise vorherrscht, roh, und es giebt eine edle Rohheit, wenn die zur Handlung bestimmenden Antriebe aus den geistigen Trieben, und eine unedle viehische, wenn sie aus den sinnlichen Trieben entspringen. In edler Rohheit werden Verbrechen begangen aus edlen Beweggründen, der Ehre, der Liebe, und es ist kein Mensch, der nicht in gewissen Augenblicken einer solchen Handlungsweise fähig wäre. Einen höhern Grad von Freyheit hat die Willkühr erlangt, wenn sie sich nach dem Gesetz der Beygesellung der Vorstellungen (Ideen-Association) im gedächtnißmäßigen Gedankenlauf durch die Gewohnheit bestimmen läßt und so wenigstens vom augenblicklichen Eindruck unabhängig, wenn auch nicht ganz selbstständig ist. Auf dieser Stufe stehen vorzugsweise (denn ganz allein in Gewohnheit leben kann keiner) die Menschen, die wir wohlgesittet und wohlgezogen nennen, wenn in ihnen die geistigen Triebe gewohnheitsmäßig die Willkühr bestimmen, und dagegen sittenlos und lasterhaft, wenn die Begierde gewohnheitsmäßig die Willkühr bestimmt. Die selbstständige Willkühr entscheidet sich durch freye besonnene Ueberlegung, und wenn sie sich für den sittlichen Trieb entscheidet, so nennen wir diese Handlungsweise tugendhaft, sittlich, wenn aber für die Begierde, untugendhaft, unsittlich. In dieser

Selbstständigkeit der Willkühr besteht der wahre Vorzug des Menschen, denn auch das Thier kann durch Gewohnheit gezähmt und abgerichtet werden. Der sinnliche Trieb behauptet in der menschlichen Natur seine nothwendige Stelle, und kann daraus nie verdrängt, sondern soll nur in seinen Schranken gehalten werden. Hingegen von der Sinnlichkeit der Willkühr strebt sich der Mensch, kraft seiner vernünftigen Natur, zu befreyen. Die innerste Wurzel nämlich der vernünftigen Natur ist Selbstständigkeit, und diese Selbstständigkeit zu behaupten, sich in sich selbst abzuschließen und abzurunden, ist der Grundtrieb derselben. Die Willkühr aber ist der Mittelpunkt, in welchen alle Thätigkeiten der Vernunft, Erkenntniß, Gefühl und Thatkraft, zusammenlaufen, denn der erkannten Gegenstände Werth bestimmt den Willen zur That, der Wille soll vermittelnd zwischen die Triebe und die Thatkraft treten und dadurch die innere Einheit des Gemüths bewahren. Dieß gelingt aber nur dem selbstständigen Willen; nur in diesem wird sich das ganze Leben der Vernunft in seiner Uebereinstimmung, d. h. in seiner selbstständigen Einheit, behauptet sehen. Ein sinnlicher abhängiger Wille würde einseitig dem sinnlichen Triebe und den anderen nur in sofern folgen, als ihre Antriebe mit sinnlicher Lebhaftigkeit ins Gemüth träten, nicht aber die Gesetze derselben in ihrer Allgemeingültigkeit zur Richtschnur nehmen; er würde mithin das wahre höhere Leben der Vernunft verleugnen und verrathen.

Aber welcher Mensch kann sich eines von aller Befangenheit freyen Willens rühmen? Nur zu oft entscheiden wir uns zum Entschluß und handeln nach

sinnlichen Eindrücken, die uns in äusserer und innerer Empfindung kommen, so daß wir einseitig dem sinnlichen Triebe huldigen. Diesen sinnlichen Willen nennt die Bibel ebenfalls Fleisch, während sie den selbstständigen unter der weit umfassenden Idee des Geistes, der alles Höhere und Selbstständige des Menschen in sich schließt, mit begreift. Wenn der Apostel sagt: „Ich weiß, daß in mir d. h. in meinem Fleische, das Gute nicht wohnet, denn das Wollen (des Tugendtriebes) ist bey mir schon da, aber das Ausüben des Guten finde ich nicht, denn ich thue nicht, was ich will (vermöge jenes Triebes), das Gute, sondern, was ich nicht will, das Böse, das thue ich; demnach diene ich mit der Vernunft (dem Tugendtriebe) zwar dem Gesetz Gottes, mit dem Fleische aber dem Gesetz der Sünde" (Röm. 7, 18 - 25) — so versteht er unter dem Fleisch den sinnlich schwachen Willen, den er auch die Sünde nennt (V. 14 - 17.), weil er dem eigenen innern Gesetz der Vernunft und dem Gesetz Gottes ungetreu wird. Das Fleisch in diesem Sinne trifft das härteste Verwerfungsurtheil in der Bibel, und mit Recht; denn von ihm aus, und nicht von dem Fleische des sinnlichen Triebes, geht alle Unsittlichkeit aus. Ein gefährlicher Irrthum ist die Meinung, daß der sinnliche Trieb sündhaft sey. „Die Lust versuchet nur den Menschen, indem sie ihn reizet und locket; erst wenn sie empfangen, (d. h. sich mit dem sinnlichen Willen zum Entschluß verbunden hat) gebiert sie die Sünde" (Jac. 1, 14 f.) „Aus dem Herzen kommen alle arge Gedanken" (Matth. 15, 19.), nicht aus der Sinnlichkeit.

III. Verstand und Weisheit.

§. 16.

Der Wille entscheidet nicht bloß zwischen einzelnen Antrieben, wie sie das wechselnd bewegte Leben bringt, sondern auch zwischen den Trieben und ihren Gesetzgebungen überhaupt, wie sie in der menschlichen Natur liegen: er entscheidet, ob der Mensch dem einen einseitig folgen und die andern verletzen, oder einem jeden in schöner Uebereinstimmung Gehör geben wird. Dieß thut er, indem er kraft des Vermögens der Aufmerksamkeit die Erkenntniß nicht bloß für das einzelne Geschäft der Willkühr, sondern für das ganze sittliche Leben in Anspruch nimmt, und sie so zum Verstande macht. Der Mensch kann denken, woran er will; er kann Vorstellungen festhalten und verfolgen, oder sie fahren lassen, je nachdem er dafür Interesse hat; wofür er aber Interesse haben wird, das bestimmt der Wille. Nun giebt es eine Selbsterkenntniß die vom innern Sinn ausgeht, dem sich alles darstellt, was im Gemüth vorhanden ist, und in Anregung kommt; und diese kann der Wille ebenfalls durch die Aufmerksamkeit leiten, daß sie zum innern Selbstverständniß wird. Dieselben Stufen, die der Wille durchläuft, Sinnlichkeit, Gewohnheit und Selbstständigkeit, durchläuft auch diese Selbsterkenntniß. In der sinnlichen Empfindung findet der Mensch in sich, was die augenblickliche Lebenserregung bringt; in der Gewohnheit des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufs überschaut er ein gewisses durch Erfahrung ausgemessenes Gebiet seines innern Lebens; in der Selbstständigkeit der willkührlichen Beobachtung

(Reflexion) aber umfaßt er mit freyer Denkkraft den ganzen Umfang seiner innern Welt. Richtet sich nun die Selbsterkenntniß auf die Gesetzgebung der Triebe, die im Gemüth liegen, so wird sie in sinnlicher Befangenheit nur einzelne augenblickliche Antriebe, in gedächtnißmäßiger Gewohnheit eine Summe schon gehabter wiederkehrender Antriebe, im willkührlichen Denken aber die ganze Gesetzgebung derselben auffassen. Ist der Mensch zur Stufe der Gewohnheit und Selbstständigkeit gelangt, so wird sich für die Willkühr in der Entschließung nicht bloß der augenblickliche Antrieb, sondern ein System von Gesetzen, entweder aus Erfahrung und Gewohnheit aneinander gereihet, oder durch freyes Denken zusammen, über- und untergeordnet, als Bestimmungsgrund darstellen. Und so giebt diese Selbstsierkenntniß in Gedächtniß und Verstand dem sittlichen Leben eine Richtung im Ganzen; und im Voraus noch ehe der Fall der Handlung eintritt, und mit ihr der augenblickliche Antrieb, hat der Mensch seine Regel, nach der er zu handeln gleichsam halb entschlossen ist. Durch den Verstand und dessen Freyheit und Selbstständigkeit wird er erst seines Lebens Meister, entwirft sich frey den Plan desselben, und bestimmt den Werth und die Bedeutung, die es haben soll. Wenn er nun in freyem Selbstverständniß die wahre Gesetzgebung seiner Natur gefaßt, sie in der allseitigen einstimmigen Entfaltung des geistigen Lebens gefunden, und in dieser den höchsten Werth und höchsten Zweck anerkannt hat: dann nennen wir ihn weise. Und wenn er der Regel der Weisheit mit selbstständigem Willen folgt, mit freyer Ueberlegung, von aller sinnlichen Wandelbarkeit frey, in jedem Fall

des Lebens darnach sich zur Handlung entschließt: dann nennen wir ihn tugendhaft, und sein Leben wird als das vollkommenste Abbild der Vernunft das Gepräge der Erhabenheit und Schönheit tragen.

Diesen Verstand der Selbsterkenntniß nennt Jesus das „innere Licht," das, wie das Auge dem Leibe leuchtet, so dem Geiste die Fackel der Wahrheit vorträgt, und ihm die zu wandelnde Bahn des Rechten und Guten zeigt (Matth. 6, 23.). „Siehe zu, ruft er warnend, daß das Licht in dir nicht finster sey" (Luc. 11, 35.). Denn wem dieses Licht verdunkelt ist, „der ist in der Finsterniß, und wandelt in der Finsterniß; er weiß nicht, wohin er gehet, weil die Finsterniß seine Augen verblendet hat" (1 Joh. 2, 11.).

§. 17.

Dieser sittliche Verstand ist, wie der Verstand überhaupt, mittelbar und somit bildsam. Die Triebe hingegen sind dem Menschen ursprünglich eingepflanzt, und ihre Regungen sind unmittelbar, daher sie auch nicht geradezu ausgebildet werden können, sondern nur mittelst des Verstandes und seiner Willkühr. Allerdings kann man natürliche Neigungen ausbilden, unterdrücken und bezähmen, und man kann sich sogar neue anbilden, oder vielmehr schlummernde wecken; es geschieht dieß aber immer auf verständigem Wege, und ohne das Vermögen des Verstandes würde der Mensch eben so wenig seine Begierden bezähmen, als das Thier von selber seine Natur beherrschen kann. Jeder Trieb fodert immer das, was seiner Natur angemessen ist, und keiner geht aus seinem Kreise heraus, oder läßt etwas von seinen Forderungen nach um eines andern willen: mithin kann auch von den Trie-

den selbst keine sittliche Bildung ausgehen, oder unmittelbar von ihnen gefaßt werden. Wenn wir die Triebe als etwas ursprünglich dem Menschen Einwohnendes betrachten, so wollen wir keinesweges in Abrede stehen, daß zu ihrer Erregung gewisse äußere Gegenstände und Verhältnisse gehören, welches besonders von den sittlichen gilt. Sinnliche Antriebe, wie Hunger und Durst, würde der Mensch wohl in jedem Fall empfinden, ob ihm aber je die Gefühle der Menschenachtung und Liebe aufsteigen, wenigstens zum Bewußtseyn kommen würden, wenn ihm nie ein Mensch mit Liebe und Achtung begegnete, ob er nicht, falls er nichts als Haß und Verachtung erführe, von diesen entgegengesetzten Gefühlen erfüllt werden würde, ist nicht ohne Grund zu fragen. Der Mensch erwacht im Arm der Mutterliebe zum Leben, mit Liebe wird er zum Menschen erzogen, und Liebe empfängt ihn beym Eintritt in die menschliche Gemeinschaft, und keiner ist so unglücklich, daß er nie irgend ein Zeichen der Liebe erhalten haben sollte. Was wir also als angeborne Anlage betrachtet haben, ist eigentlich ohne Empfänglichkeit für Erregung von außen gar nicht zu denken, und bliebe ohne wirklich empfangene Erregung eine leere Stelle. Aber Erregung ist noch nicht Bildung, obgleich beyde im Leben mit einander sind. Unter Bildung denken wir uns etwas Einheitliches, was gleichsam eine Form an sich trägt, während Erregung immer etwas Materielles und Mannigfaltiges ist.

Bildung nun, zumal sittliche (wiewohl es gar keine andere giebt, denn auch die intellectuelle muß sittlich seyn) entsteht nur durch Gemeinschaft. Allein für sich würde kein Mensch sich bilden können. Schon

die Erregung sittlicher Gefühle sammt allem Bewußtseyn empfängt er nur in Berührung mit andern Menschen; aber zur Erregung, weil sie immer nur mannichfaltig und augenblicklich ist, reicht ein zufälliges und unterbrochenes Zusammentreffen hin: hingegen zur Bildung, in welcher Einheit seyn soll, gehört eigentliche Gemeinschaft, worunter ein Zusammenhalten der Menschen für Einen oder für mehrere gleiche Zwecke zu verstehen ist, dessen Band der verständige Wille ist. In dieser Einheit und in dieser festen Entschlossenheit des Gesammtwillens, wozu noch die vollziehende That kommen muß, liegt die bildende Kraft der Gemeinschaft, denn alle Bildung besteht in der Herrschaft des nach Zweckeseinheit gerichteten Willens über den Geist, und diese Herrschaft wird erleichtert durch das Anschließen des Einzelnen, der für sich leicht einen besondern, der menschlichen Einheit widerstrebenden Willen befolgen könnte, an die Gesammtheit. Ferner wird die Kraft des Einzelnen, für sich schwach und beschränkt, durch die Theilnahme an der Gesammtkraft und den von der Gemeinschaft erhaltenen Impuls verstärkt; jedes Werk wird durch Vorgang, Beyspiel und Mitwirkung leichter. Der Einfluß aber, den die Gemeinschaft ausübt, ist wie der Wille selbst, auf den sie wirkt, entweder sinnlich oder gewohnheitsmäßig oder frey. Die Menschen werden entweder durch Zwang oder durch Gewöhnung oder durch die freye Anregung der Liebe zur Unterwerfung unter den Gesammtwillen gebracht. Letztere Art des Einflusses ist allein wahrhaft bildend und bringt den Menschen die Regel des Verstandes zur freyen Ueberzeugung. Die ganze sittliche Richtung die ein Mensch

nimmt, hängt ab von der sittlichen Gemeinschaft, in der er aufwächst, von seiner Erziehung und dem Familien- und Volksleben, dem er angehört. Glücklich sind diejenigen zu preisen, denen in dieser Hinsicht ein glückliches Loos fiel, die im Kreise der Liebe zum Leben erwachten und von der Hand des freyen Verstandes zum Ziele der Weisheit geleitet wurden.

Wie aber kommt solche Gemeinschaft zu Stande? So wie alle Weisheit zuletzt ausgeht von einer thatkräftigen Willensrichtung auf die wahren Zwecke des Lebens, also von einem Moment der That: so entsteht auch alle Gemeinschaft zum Dienst derselben nur durch ein solches Moment, welches nicht anders als in einem Individuum gedacht werden kann, da jede That individuell ist. Ueberhaupt wird alles, was gestiftet wird, zuletzt nur durch Einen gestiftet. Der Stifter einer sittlichen Gemeinschaft aber muß, um dieß seyn zu können, höher stehen, als alle diejenigen, die er dafür vereinigt, und ihnen an sittlicher Kraft überlegen seyn. Und dieß bestätigt die Geschichte. Alle Vereine der Menschen sind durch große Helden und Weise zu Stande gekommen, und alle menschliche Bildung hängt von dem ab, was einzelne urkräftige Geister dafür gewirkt haben.

§. 18.

Eben aber, weil der Verstand mittelbar und bildsam ist, ist er auch dem Irrthum unterworfen und der Vater alles Irrthums. Die Triebe sind untrüglich, und fodern mit Nothwendigkeit, was ihrer Natur gemäß ist, der Verstand aber, der vermöge seiner Willkühr dem einen vorzügliche Aufmerksamkeit schenken und den andern überhören, oder die Stimme derselben überhaupt mißdeu-

ten kann, gebiert mannichfaltige Irrung und Verwirrung. Seit die Menschen vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen gegessen, um Gott gleich zu werden, sind sie aus dem Garten der Unschuld in die Irrgärten des Lasters und der Verkehrtheit gestoßen, wo statt des Baumes des Lebens der Giftbaum des Elends und Verderbens wächst. Freylich ist ihnen die Fähigkeit, Gott gleich zu werden, wirklich gegeben; „wenn sie nur Gott suchen wollen, so werden sie ihn finden, dieweil er nicht fern ist von einem Jeglichen unter uns, denn in ihm leben und weben und sind wir, und sein Geschlecht sind wir" (Ap. G. 17, 22 f.). Aber wo endet der Kampf der Weisheit mit der Thorheit, der Wahrheit mit der Lüge? Und so wie alle Bildung von sittlicher Gemeinschaft ausgeht, so pflanzt sich auch jede Verbildung und Verkehrtheit durch dieselbe fort, und ganze Geschlechter werden zur Thorheit und Verderbtheit geboren. Gleich der erste Blick, den sie ins Leben thun, zeigt ihnen eine ungesunde verkrüppelte Gestalt desselben, und dessen Schönheit bleibt ihnen ewig verhüllt; ein nicht genug zu beklagendes Geschick!

§. 19.

Laßt uns nun die Irrwege des Verstandes nach Anleitung der Schrift verfolgen. Was zuerst und am häufigsten geschieht, ist, daß der sinnlich schwache Wille die Aufmerksamkeit der Selbsterkenntniß mehr auf den sinnlichen Trieb, als auf die selbstständigen richtet, wodurch eine solche verständige Ansicht des Lebens entsteht, nach welcher der Genuß zum selbstgewählten und hauptsächlichen Zweck des Handelns wird. Dann bleibt der Mensch aber nicht mehr bey

dem einfachen Bedürfniß der Natur stehen, sondern er schafft sich nach fremder Sitte und eigener Phantasie künstliche Bedürfnisse, die den Kreis seines Lebens erfüllen, und in deren Befriedigung er die höhern Anforderungen seiner Natur vergißt und verschmäht. Diese Richtung des Verstandes nennt die Schrift ebenfalls, wie den sinnlichen Trieb und Willen, Fleisch, dem auch der Geist entgegengesetzt wird, als der freye und selbstständige Verstand. Zu diesem fleischlichen Verstand gehört jene verkehrte „Liebe zur Welt, welche Feindschaft gegen Gott ist" (Jac. 4, 4.), jenes Streben und Sinnen des Fleisches, das sich dem Gesetz Gottes nicht unterwirft (Röm. 8, 6.) *), die irdische Gesinnung solcher Menschen, deren Gott der Bauch, deren Ehre in ihrer Schande" (Phil. 3, 19.), jener „Unverstand und Irrthum (ἄνοια, πλάνη), welcher mannigfaltigen Lüsten und Begierden dienet" (Tit. 3, 3.), jene „Eitelkeit der Gesinnung (ματαιότης τοῦ νοός) und Verfinsterung des Verstandes," in welcher der Mensch, dem göttlichen Leben entfremdet, im eiteln Genuß den Zweck des Lebens suchend, gefühllos sich der Ueppigkeit Preis giebt, und alle Unzucht treibt" (Eph. 4, 17—19.). Dieser irregeführte Verstand brüstet sich wohl mit angeblicher Weisheit, und das ist jene „irdische, sinnliche Weisheit" (σοφία ἐπίγειος, ψυχική), „die nicht von oben herabkommt" (Jac. 3, 15.). Das Uebermaaß des sinnlichen Genusses bringt Ueberdruß, und dieser läßt auf neue unnatürliche Genüsse sin-

*) Φρόνημα und φρονεῖν scheint eher die verständige Gesinnung, als den Antrieb des Triebes zu bezeichnen (vergl. Phil. 3, 19. τὰ ἐπίγεια φρονεῖν mit Cap. 2, 5. Col. 3, 2. u. a. St.), wie wohl dieser jenem zum Grunde liegt.

nen, wodurch die menschliche Natur entweihet und geschändet wird. Das sind die schändlichen Lüste (πάθη ἀτιμίας) in unnatürlicher Befriedigung des Geschlechtstriebes, welchen die Heiden dienten (Röm. 1, 26. f.) Und ist der Geist einmal an die Sinnlichkeit verkauft, so entwickeln sich aus den natürlichen und ursprünglich unschuldigen Leidenschaften die Laster, welche die Seele zerrütten: Neid, Haß, Arglist, Tücke und jegliche „verworfene Gesinnung" (νοῦς ἀδόκιμος V. 28. f.). Solche Laster nennt der Apostel Gal. 5, 14. ff. Werke des Fleisches, versteht aber hier offenbar nicht den ursprünglichen Trieb der Sinnlichkeit, sondern diesen fleischlichen Verstand, welcher der Sinnlichkeit nicht nur das Uebergewicht gelassen, sondern sie auch verwöhnt und verkehrt hat. Ein Verstand, der die Leidenschaften huldigt, heißt wohl sehr passend eine „teuflische Weisheit" (σοφία δαιμονιώδης Jac. 3, 15.): sie entwürdigt den Menschen unter das Thier zum Teufel.

Seltener ist der entgegengesetzte Irrweg, wenn der Verstand die Stimme der höhern Triebe vernommen, sie aber mißverstanden hat, wenn er die Selbstständigkeit des Lebens, die sie fodern, nicht darin sucht, daß er das Leben vom sinnlichen Triebe unabhängig machen, sondern diesen ganz unterdrücken und ausrotten will. Es ist dieß auch eine Art sinnlicher Befangenheit des Verstandes, indem er die innere Selbstständigkeit äußerlich im Fleische darstellen will, und somit eigentlich aufgiebt. Dazu gesellen sich die sinnlichen Antriebe der Trägheit, denn es ist leichter die Sinnlichkeit auszurotten als zu beherrschen; der Eitelkeit, denn eine solche Tugend läßt sich zur Schau tragen; der Selbst-

sucht, indem man sich in selbsterfundener Weisheit gefällt. Das ist die Weisheit der Selbstpeinigung, von welcher der Apostel Col. 2, 23. spricht, die in „Geboten und Lehren der Menschen," (nicht der Natur und Gottes) und „willkührlichem Gottesdienst" (ἐθελοθρησκεία) besteht, und eine falsche „Demuth und Härte gegen den Körper" lehrt.

Welche Gewalt hat ferner der Irrthum über den Menschen, wenn es darauf ankommt, das Gesetz der Tugend, deren Ruf er vernommen und der er zu huldigen sich entschlossen hat, auszusprechen und in die Ueberzeugung aufzunehmen. Wie leicht giebt er sich auch hier einem willkührlichen Gottesdienst hin, so daß er zwar „Eifer für Gott hat, aber ohne Einsicht" (ζῆλον θεοῦ ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν), und einem Trugbild der Pflicht, statt der wahren Pflicht, dienet. So die Juden, welche die Beschneidung des Fleisches dem Geist als Gesetz aufdrangen, die über ihre Satzungen das Gebot Gottes vergaßen und brachen, und „Gott vergeblich dienten mit Menschen-Geboten" (Matth. 15, 3—9.). In solchem blinden Eifer kann sich lautere Pflichttreue zeigen, der Mensch kann „glauben, Gott damit einen Dienst zu thun" (Joh. 16, 2.), und dann ist es Irrthum; er kann aber auch aus schlechtem Herzen entspringen, wie bei den Pharisäern, deren „Lippen Gott ehrten, deren Herz aber fern von ihm war" (V. 7.), und dann ist es freylich nicht bloß Irrthum des Verstandes, sondern Bosheit des Herzens. Die ganze Geschichte der Religionen ist eine Geschichte dieses willkührlichen Gottesdienstes, der seinen Ursprung im willkührlichen Verstande des Menschen hat, und dessen Formen so mannigfaltig sind,

als die endliche Natur der Dinge, in deren Mitte die Willkühr wählend steht. Wie vielfach sind auch die Bestrebungen der Menschen nach Vollkommenheit! Vielerlei wird von ihnen geliebt und erstrebt, worin sich das rein Menschliche nicht findet, das wir allein lieben sollen, oder worin es nur in geringem Maaß und ganz versteckt und vergraben liegt. Der Wilde, in seiner Befangenheit, findet in roher Tapferkeit seine Vollkommenheit, und mißt sie nach der Zahl der scalpirten Schädel. Die Rehabiten hielten fest an dem Gebot ihres Stammvaters, keinen Wein zu trinken, keine Häuser zu bauen, nicht zu säen und zu pflanzen (Jerem. 35.); dagegen war den Aegyptern der Ackerbau so heilig, daß sie den Stier als Gott verehrten, und im Tempel- und Pyramidenbau vergeudeten sie die Kräfte des Volks. In strenger Reinigkeit fanden die ägyptischen Priester und das ganze Volk der Hebräer ein wesentliches Stück der menschlichen Vollkommenheit. Groß ist hier der Einfluß des religiösen Glaubens. Wenn die Völker eiteln Göttern dienen, so verfallen sie auch in eiteln Wahn in Hinsicht auf die Sittlichkeit (Röm. 1, 21). Da die Heiden „den wahren Gott mit Lügengötzen vertauschten, und das Geschöpf anbeteten anstatt des Schöpfers, so gaben sie sich auch schändlichen Lüsten Preis" (Röm. 1, 25. f.), und „weil sie die Kenntniß Gottes verwarfen, so überliessen sie sich einem verworfenen Sinn" (V. 28.). Faßt der Mensch im Lebenstrieb der Natur, im Zeugen und Gebären, das göttliche Wesen auf, verehrt er Götter, wie Astarte und Baal Peor: so glaubt er mit Hurerey Gott einen Dienst zu thun, oder verstümmelt seinen Leib. Unglaube aber führt gänzliche Unsittlichkeit mit sich. „Der Gottlose spricht in seinem Herzen: es ist

kein Gott, und darum ist verderbt, abscheulich seine Handlung, und er thut nicht das Gute" (Ps. 14, 1.). Durch den Einfluß der Religion verschlingt sich auch das Vollkommenheits-Streben vielfach mit dem Pflichtgefühl, und verwirrt und trübt es. In der Liebe für ihr Volk und Vaterland fanden die Juden das Höchste, sie verachteten die andern Völker, gleich als ob sie schlechtere Menschen oder weniger als Menschen wären, das ewige Gebot Gottes verschwamm ihnen daher in ihre vaterländischen Sitten, worüber sie die Barmherzigkeit vergaßen (Matth. 9, 13.), und die Liebe zu ihrem Volke unterdrückte die Menschenliebe. Den Römern war Rom der Inbegriff alles Großen und Schönen, und die Herrschaft der „ewigen Stadt" das Trugbild der Vollkommenheit, dem sie ihre besten Kräfte widmeten, und so traten sie alle andern Völker unter ihre Füße, und verletzten das ewige Gesetz der Gerechtigkeit. Sie kannten nicht den Gott, „der gemacht, daß das ganze Menschengeschlecht aus Einem Blut entsprossen, auf der ganzen Oberfläche der Erde wohnet, und die Grenzen ihrer Wohnung festgesetzt hat" (Ap. 17, 26.).

Aber dieses mannigfaltige Verstehen und Bestimmen dessen, was mit nothwendiger Einheit, von Gott eingepflanzt, im menschlichen Gemüthe liegt, entspringt nicht bloß aus der bisher von uns in ihrer Stufenreihe und in ihren Irrwegen betrachteten Selbsterkenntniß des Menschen von dem, was er sich zum Zweck des Lebens setzen soll. Diese Selbsterkenntniß wird erst vollendet durch die Einsicht in das Verhältniß unseres Geistes zur Natur, und in die Gesetze, nach denen wir die Foderungen desselben in der Natur geltend machen müssen. Wenn die Rehabiten, als Bewohner der Wüste,

ihre Unabhängigkeit dadurch zu behaupten suchten, daß sie keinen Ackerbau trieben, die Aegypter dagegen, auf dem flachen fruchtbaren Lande des Nils wohnend, gerade dem Ackerbau vorzüglich lebten: so zeigt sich in diesen verschiedenen Richtungen eine gewisse Naturnothwendigkeit und eine Erkenntniß der umgebenden Naturverhältnisse als das Bestimmende. Dieß führt uns zur Betrachtung einer neuen Seite des sittlichen Lebens.

IV. Verstand und Klugheit.

§. 20.

In dem Zusammentreffen von Erkenntniß, Gefühl und Thatkraft zeigt sich die volle Gestalt des menschlichen Lebens. Erst müssen die Dinge erkannt seyn, ehe sie können vom Gefühl in Hinsicht ihres Werthes beurtheilt werden, welchem gemäß denn die Triebe Zwecke vorschreiben. Hier zeigt sich also die Nothwendigkeit der Erkenntniß zur richtigen Auffassung der Zwecke, und dem Verstand wird es damit ohne sie nicht gelingen. Die ächte Weisheit gründet sich auf die Erkenntniß der Wahrheit, daher auch im N. T. ἀλήθεια sowohl die Einsicht in das wahre Wesen der Dinge als auch in die wahren Zwecke bezeichnet. Wir haben schon vorher angedeutet, wie die praktische Lebensansicht abhängt von theoretischer Einsicht: das Nichtkennen des wahren Gottes, der Unsterblichkeit der Seele und aller speculativen Ideen bringt eine sinnliche niedrige Lebensansicht mit sich. Doch wirkt auch die Liebe auf die Erkenntniß, und der Mensch muß gewissermaßen Gott schon lieben, noch ehe er ihn erkennt. Denn die Erkenntniß bedarf der durch Interesse gelei-

teten Willkühr des Verstandes. Wir müssen also zwischen Weisheit und Wissenschaft eine Wechselwirkung annehmen. Diese hat aber nicht bloß in dem höheren Gebiet der Ideen, sondern auch tiefer hinab im Felde der Erfahrung statt, das Musterbild der Vollkommenheit, das der Weisheit vor Augen schwebt, setzt die Erkenntniß der Unvollkommenheit und Vervollkommnungsfähigkeit voraus. Ein zweytes Verhältniß ist das zwischen dem Wollen und Thun, oder zwischen Zweck und Mittel. Des Willens oberstes Gesetz ist, die Selbstständigkeit des geistigen Lebens geltend zu machen; aber diese Selbstständigkeit findet sich zwischen lauter Abhängigkeit, der Geist lebt in der Natur und deren Verhältnissen, und um seine Selbstständigkeit geltend zu machen, muß er die Natur zu beherrschen wissen. Sein selbstständiger Wille soll als Ursache eingreifen in die Natur; dieß kann er aber nur, wenn er mit einer physischen Kraft auftritt, die mit der hervorzubringenden Wirkung im natürlichen Verhältniß steht. Die Thatkraft des Menschen ist keine absolute, unbegrenzte, sondern eine beschränkte, über welche oft die Kräfte der Dinge hinausgehen. Zu wollen, was man nicht könnte, in ohnmächtigen Wünschen sein Leben zu verschmachten, wäre Thorheit oder Schwärmerey; und der Weiseste, der die schönsten Ideale des Lebens gefaßt, aber seine Kraft nicht für die Verwirklichung derselben ausgemessen hätte, und sich in eitelem Bestreben und Ringen nach dem ihm unerreichbaren Ziele abmühete, könnte diesem Tadel nicht entgehen. Wir haben oben (§. 11.) angedeutet, daß die Tugend nicht nach dem zu beurtheilen ist, was wirklich, zumal äußerlich, durch den Willen hervorgebracht worden; die Gesinnung

und Entschließung gilt in sich selbst; da der Mensch äusserer Macht unterworfen, und dem Zufall Preis gegeben ist, so kann es an Verhinderung bei der Ausführung nicht fehlen; auch gibt es keinen, der nicht in der Berechnung seiner Kraft sich oft irrte: doch aber bleibt immer die Foderung gültig, daß man seine Kraft berechne, und sie immer zu vermehren suche. Das Gebot der Weisheit ist, nach den wahren Zwecken zu leben; das Leben aber schließt sich nur ab und ist wahrhaft lebendig in der That; ein Mensch, der nie handelte, wäre todt, gleich einem Körper, der sich nie bewegte; zum Handeln aber gehört Kraft, und die Kraft muß wirksam seyn, oder sie ist keine, und um wirksam zu seyn, muß sie die ihr entgegenstehende Kraft überwinden können. Immer ist der Zweck, den sich der Mensch vorschreibt, als ein hervorzubringender oder doch in der Natur zu behauptender zu denken; nur den ewigen Zweck der Welt können wir im betrachtenden thatenlosen Gefühl fassen, weil er über unsere Macht hinausgeht, und dessen Behauptung der göttlichen Allmacht anheimzugeben ist. Am deutlichsten ist die Nothwendigkeit der zur Hervorbringung einer Wirkung gehörigen Kraft und deren Berechnung bey Handlungen der Gerechtigkeit und Liebe in der Wechselwirkung der Menschen: wozu die Handlung, wenn dadurch nicht das Recht gehandhabt und geschützt wird, das Wohlthun dem Andern nicht zu gut kommt? Wenn unvorhergesehene äußere Umstände die Wirkung verhindern, oder die eigene Kraft falsch berechnet war: so trägt die Handlung, wenn sie aus guter Gesinnung floß, ihren innern Werth in sich, es mußte aber doch beym Entschluß die Zuversicht, das Gewollte ausführen zu können, vorhanden und in die-

ser Zuversicht der Entschluß gefaßt seyn, oder wenigstens mußte der Fall erwartet werden können, in welchem die Wirkung möglich war; denn sonst war es kein wahrer Entschluß. Ist die Unmöglichkeit einer Handlung in der Ausführung klar entschieden, so kann sich die gute Gesinnung wohl im ohnmächtigen Vorsatz regen, aber ein wirklicher Entschluß ist nicht vorhanden. Demnach tritt neben die Frage der Weisheit: was will ich? die Frage der Klugheit: was kann ich? oder welche Mittel stehen mir zu Gebote? *).

§. 21.

Der Mensch kann unmittelbar seinen Körper bewegen, und die Vorstellungen des Geistes leiten durch die Willkühr der Aufmerksamkeit. Von diesen beyden Punkten geht alles aus, was zur Geschicklichkeit und Klugheit, zur Technik und Wissenschaft gehört, die sich beyderseits unterstützen. Denn da die Körperkraft des Menschen gering ist im Verhältniß zu den ihn umgebenden Naturkräften, so muß er sie durch Wissenschaft mittelbar vermehren, indem er die eine Naturkraft in seinen Dienst bringt gegen die andere, was z. B. beym Maschinenwesen der Fall ist. Hinwiederum bedarf auch die Wissenschaft der Technik, wie aus dem Beyspiel der Schrift erhellet, die die Bildung des Geistes so mächtig fördert. Die Wissenschaft ist aber das eigentlich leitende und bewegende. Das zweyte Moment, also die Erkenntniß der Mittel, greift zurück in obiges erstes, die Erkenntniß der Gegenstände. Denn um zu wissen, wie die

*) Zu dem folgenden vergl. die lichtvollen Ansichten von der Ausbildung des Menschen in Fries Handbuch der praktischen Philosophie, 1. Th. S. 118. ff.

Gegenstände zu behandeln und dienstbar zu machen seyen, muß ich sie ihrer Natur nach kennen. Die Gegenstände nun sind innere oder äussere: wir haben zu wirken auf und durch die eigene innere Natur, die äußere, und die durch die äußere Vermittelung mit uns in Wechselwirkung stehende innere Natur der Andern. Die Wissenschaft der Klugheit muß daher zuerst Selbsterkenntniß seyn, so wie überhaupt alle Erkenntniß von innen ausgeht. Wir müssen zuerst wissen, „was im Menschen ist" (Joh. 2, 25.), was für Anlagen und Kräfte er besitzt, und daran schließt sich die Natur- und Weltkenntniß. Diese Erkenntniß der Klugheit durchläuft nun, mit dem Vermögen der Willkühr, die drey Stufen der Sinnlichkeit, Gewohnheit und Selbstständigkeit, und ist, gerade so wie die Weisheit, die ihr zunächst zur Seite steht, bildsam, und es eröffnet sich mit ihr ein neues großes Gebiet der verständigen Bildung. Die zu durchlaufende Stufenfolge ist nun diese. Auf der ersten Stufe, im Naturstande, wird der Mensch den augenblicklichen sinnlichen Antrieb durch die sich augenblicklich darbietenden Mittel befriedigen: er wird mit roher Naturkraft die ihm entgegenstehenden Kräfte überwinden, wenn es gelingt, sie aber nicht seinen Zwecken dienstbar machen; sein Leben wird keine Einheit, Regelmäßigkeit und Ordnung haben. Eine solche gewinnt er auf der zweyten Stufe. Hier wird sich der Mensch in gedächtnißmäßigem Gedankenlauf, an der Hand der Erfahrung, in eine gewisse Ordnung eingewöhnen; er wird die wiederkehrenden Bedürfnisse des Lebens nicht mehr mit Hülfe des Zufalls, sondern durch dieselben Mittel, die er nach und nach in seine Gewalt bekommen, befriedi-

gen. So finden wir schon den Wilden, der gegen die Witterung nicht mehr im instinctmäßig aufgesuchten hohlen Baum, sondern in der Hütte Zuflucht sucht, der sich nicht mehr mit dem aufgerafften Baumast, sondern mit Keule und Spieß gegen das reißende Thier vertheidigt. In weiter schreitender Erfahrung ordnet dann der Mensch um sich her immer mehr die Verhältnisse seines Lebens, es legt sich gleichsam wie ein erweiterter Leib eine dienstbare Natur um seinen Geist, die, wie der eigene Leib, gehorsam der innern Bewegung des Willens folgt. Mit dieser Gewohnheit tritt schon die Bildung ein, aber das Werk derselben gedeiht erst recht durch die erwachende Thätigkeit des freyen Verstandes, der ohne dem Zuge der noch mit Naturnothwendigkeit wirkenden Gewohnheit zu folgen, sich nach frey und klar erkannten Zwecken mit Willkühr die Natur unterwirft, selbstthätig die Mittel zu seinem Handeln aufsucht, durch freye Versuche und Erfindungen die Erfahrung überschreitet, und so die innere Selbstständigkeit herrschend einführt in die äußere Natur. Die dritte Stufe. Dieser freye Geist der Klugheit, der höchsten Weisheit zur Seite gehend und ihr dienend, wird mit ihr in der obersten Idee der Selbstständigkeit des Geistes zusammentreffen: die Weisheit erkennt darin ihren höchsten Zweck, die Klugheit darin ihr höchstes Mittel, indem ihr Wahlspruch ist: mens agitat molem. Das Gebiet der fortschreitenden Klugheit ist unvollendbar, so wie die Natur selbst; immer weiter weicht vor ihr die blinde Naturnothwendigkeit in die vom Geist noch nicht erhellten Schlupfwinkel ihrer Geheimnisse; aber so wie schon das Meer und die Luft dem Schiffer dient, so wie die blinde Naturkraft des Blitzes vorgeschriebenen

Gesetzen folgt, so werden wir unsere Herrschaft immer weiter ausdehnen auch auf Naturverhältnisse, die uns jetzt eben so unbekannt als unbezwinglich sind. Die freyeste Herrschaft aber übt die Klugheit im Ordnen der Verhältnisse der Gemeinschaft unter den Menschen; so wie die Bildung erst durch Gemeinschaft möglich wird, so muß auch der bildende Verstand sich vorzüglich im Ordnen dieser Gemeinschaft zeigen. Die sich störende und kreuzende Thätigkeit der Einzelnen in der geselligen Berührung ist auch eine mit blinder Nothwendigkeit waltende Natur, welche durch die Klugheit gezähmt und geordnet werden muß. Diese äußere geistige Natur liefert gleichsam den Baustoff, den die Klugheit, nach den Ideen der Weisheit, zu einem bequemen, wohl eingerichteten, mannichfaltiger menschlicher Thätigkeit diensamen und geräumigen Gebäude des öffentlichen Lebens verarbeiten und zusammenfügen muß. Dieser Bau gelingt nur durch die Thätigkeit des freyen Geistes, aber die Erfindungen desselben müssen Eigenthum der Gewohnheit werden. Der freye Geist schreitet in steter Bewegung vorwärts, und ihm folgt die Gewohnheit, die das Bewegliche in festen Bestand verwandelt. Ein öffentliches Leben, das sich in steter Bewegung befände, würde ein Chaos seyn; in ruhender Gewohnheit befangen, würde es versumpfen gleich dem stehenden Wasser; nur in stetiger Fortbildung erscheint dessen Gesundheit. Je mehr ererbter Bestand eingewohnter Formen des Verkehrs und je freyer sich bewegender Geist in diesen Formen und über sie hinaus, desto vollkommener und schöner die Gestalt des öffentlichen Lebens. Aber irgend eine solche, von vorarbeitender menschlicher Thätigkeit vernünftig gestaltete Umge-

bung ist nothwendig für die glücklichere Entfaltung des Menschenlebens. Die Kraft, die früher in Bezwingung der feindseligen Natur, in Erfindung der einfachsten Lebensformen verbraucht worden, kann nun der höhern Bildung gewidmet werden. Wie die Pflanzen in der Asche früherer Pflanzengeschlechter, üppiger und schöner grünen und blühen, so erwächst aus der Erbschaft früherer Bildung die höhere Schönheit des Menschenlebens.

Die Aufgaben aber, welche die Klugheit zu lösen hat, stellt ihr die Weisheit mit ihrer Foderung, daß die drey Triebe der Sinnlichkeit, Vollkommenheit und Tugend befriedigt werden sollen. Als die Dienerin der Weisheit muß sie nun Mittel zu diesen Zwecken schaffen, und also für Wohlstand, Geistesbildung und Recht, sowohl im Privat- als öffentlichen Leben der Menschen, sorgen. Für den Wohlstand sorgt sie durch die Technik, mit der sie die Natur überwinden lehrt, und durch den Handelsverkehr, vermöge dessen ein Jeder durch seine Arbeit seine Bedürfnisse befriedigen kann. Das Recht macht sie im geselligen Verkehr als Staatsklugheit durch Stiftung der Familie und des Staats geltend. Die Geistesbildung fördert sie durch den vernünftigen Gedankenverkehr in den Formen der Sprache, Schrift und übriger Symbolik. Da aber das große Werk der Lösung dieser Aufgaben keinem Einzelnen, sondern nur der Gesammtheit gelingen kann: so ist die Theilung der Arbeit nothwendig, und es entstehen die drey Standes-Unterschiede des Nähr-, Wehr- und Lehrstandes. Ein jeder übernimmt nun einen solchen Theil des großen Werks, und wählt denjenigen Stand, zu welchem er durch seine natürlichen und geschichtlichen Verhältnisse berufen ist.

Diese Stellung der Einzelnen zum Gesammtleben nennen wir eben deßwegen Beruf, und die Wahl derselben ist vorzüglich Sache der Klugheit, welche dabey dasjenige, was der Mensch kann, seine Anlagen und Kräfte und anderweitigen Verhältnisse zur Natur zu Rathe zieht. Die Weisheit sagt nur, welcher Beruf in sich der schönere und edlere sey, und nimmt dafür die Liebe in Anspruch; da aber jeder, auch der niedrigste, nothwendig ist, so kann sie keine unbedingten Foderungen machen, und keinen ausschließen, ohne das Leben zu zerstören.

§. 22.

Betrachten wir die Gestalt unsers Lebens in Rücksicht jener drey Aufgaben der Bildung, so ist klar, wieviel wir der Erbschaft der Väter verdanken. Daß durch die Theilung der Arbeit und den Austausch der Produkte nicht jeder Einzelne den ganzen Kampf mit der Natur durchkämpfen muß, giebt erst den Spielraum für die Befriedigung der höhern Triebe. Im wilden Naturzustand der menschlichen Gesellschaft, wo noch der Einzelne gegen den Einzelnen, oder doch Stamm gegen Stamm in feindlicher Reibung steht, kann sich nur roh und dunkel eine Anerkennung des Menschenrechts zeigen; ein vernünftig geordnetes Rechtsverhältniß giebt erst der Tugend der Gerechtigkeit den Kreis der Anwendung; und welche Verfeinerung gehört dazu, daß sich die Liebe in ihren zarten milden Regungen zeigen kann. Die Bedingung aller Geistesbildung ist die Sprache, in der sich die Reflexion, die Wurzel aller Bildung, in äußerlichem Abdrucke darstellt. Aber welche Abstufungen mußte das Werk der Sprachbildung durchlaufen, ehe die Rede sich als ein zarter regsamer Leib um den Geist schmiegen konnte.

In den Formen der Sprache, von ihnen getragen, und sie weiter fortbildend, ist nun die Wissenschaft die Dichtung und Religion nach und nach erwachsen, in deren Formen wiederum das höhere Leben des frey sich entfaltenden Geistes sich fortbewegt, neue Bahnen brechend. So hat der bildende Geist selbst dem starren Stein seine Formen eingebildet, Farbe und Ton spiegeln und klingen sein inneres Leben wieder, und eine selbstgeschaffene, ihm befreundete Welt umgiebt ihn überall, spricht ihn mit den eigenen Worten an, und gehorcht seinen leisesten Winken. Dagegen sind uns mit den Bequemlichkeiten und Förderungen des Lebens auch so manche Hemmungen und Belästigungen gekommen, Bedürfnisse, welche die Natur nicht kennt, Gebräuche und Gewohnheiten, die wir als Fesseln fortschleppen, Vorurtheile und Verkehrtheiten, die wie angeborne Krankheiten die Gesundheit des Lebens gleich von Anfang vergiften. Ganze Völker erliegen unter der Last ihrer angeerbten Lebensgewöhnungen, erstarrten Sitten und Meinungen, der freye Geist ist ihnen unterdrückt, und sie können keinen Fortschritt, keine freye Bewegung wagen.

In dieser Abhängigkeit von fremder Erbschaft sehen wir von neuem, wie schon oben in Ansehung der Ausbildung des verständigen Willens (§. 17. 18.) die Macht des Schicksals über unser sittliches Leben. Die Entwickelung des Geistes unter den Menschen läßt sich im Großen als ein Naturwerk betrachten, das sich nach nothwendigen Naturgesetzen entsponnen hat und fortsetzt (wiewohl auch diese natürliche Ansicht nicht vollkommen befriedigt, und eine höhere fodert, wie es überall der Fall ist);

aber daß der Einzelne in diesen oder jenen Zeitpunkt dieser Entwickelung fällt, ist durchaus zufällig, und muß an eine höhere Abhängigkeit erinnern. Und nicht bloß die größere oder kleinere Masse ererbten Bildungsstoffs, sondern selbst der Geist, der denselben bewegt, ist für den Einzelnen zufällig. Ist einer unter Sinesen oder Juden aufgewachsen, so verhärtet und verknöchert sich der Geist in ihm schon in früher Jugend, so daß er nachher für alles Neue und Bessere unempfindlich ist, und alle Mahnungen und Anregungen fruchtlos an sich vorübergehen läßt. So bewährt sich was der Apostel sagt: „So liegt es nun nicht an Jemandes Wollen oder Streben, sondern an Gottes Gnade. Er begnadigt, wen er will; wen er aber will, verstocket er. Aus demselben Teig macht er ein Gefäß zu Ehren und das andere zu Unehren, und das Gebild kann nicht zu seinem Bildner sagen: Warum hast du mich so gemacht?" (Röm. 9, 16 flg.) *). Was der Einzelne thun kann, ist, daß er in den Formen, die ihm das Schicksal angewiesen, mit aller Kraft des **guten Willens**, dessen Anwendung ihm bestimmt zuge-

*) In dieser Stelle ist freylich nicht bloß von den zeitlichen Bildungsverhältnissen, sondern auch von der ewigen Bestimmung des Menschen die Rede, aber nur nach der Ahnung des Ewigen im Zeitlichen, also nur für das Gefühl, nicht für den Verstand. Wir erkennen dankbar die Fügungen Gottes, die uns zu demjenigen geführt haben, worin wir unser ewiges Heil finden; wir beklagen das Schicksal der Verstockten, die sich demselben entziehn, und verehren darin demüthig-ergeben eine höhere Nothwendigkeit; dürfen aber nicht mit anmaßlicher Verständigkeit eine Theorie des göttlichen Willens aufstellen, und Gott auf keine Weise den Rathschluß beylegen, daß er auch nur Einen Menschen verdammt wissen wolle.

zugerechnet wird, das Gebot der Weisheit zu erfüllen und so die Würde seines Wesens zu bewahren suche.

§. 23.

Die Bibel kennt diese Klugheit wohl, und unterscheidet sie klar von der Weisheit, so wie die Mittel von den Zwecken. Doch finden sich mehr einzelne Andeutungen und Voraussetzungen, als eine durchgreifende Ansicht dieses wichtigen Verhältnisses. Die Klugheit heißt σοφία, wie auch sonst die Weisheit (Col. 4, 5.), und sie besteht darin, daß „man Zeit und Gelegenheit (τὸν καιρὸν) gut benutze" (vergl. Eph. 5, 16. Röm. 12, 11. Gal. 6, 10.), und „die Zeichen der Zeit verstehe" (Matth. 16, 13.). Belehrend sind die Beurtheilungen, die der Apostel vom Gesichtspunkt der Klugheit aus 1 Cor. 7. giebt. Die Corinther waren uneinig darüber, wie sich die Christen in Absicht ihrer äußern volksthümlichen, bürgerlichen und häuslichen Verhältnisse zu betragen hätten, und wie sich der neue Glaube damit vereinbaren lasse. Paulus zeigt, daß alle solche Verhältnisse an sich keinen innern Werth haben, sondern nur als Mittel zu den Zwecken zu betrachten sind. „Die Beschneidung ist nichts, und die Vorhaut ist nichts, sondern die Haltung der Gebote Gottes" (V. 19.), und er giebt für die Wahl solcher Verhältnisse keine unbedingten Gebote, sondern bloß Rathschläge (V. 25.). Allerdings giebt er Gebote für solche, die sich schon in gewissen Verhältnissen ihren Wirkungskreis gewählt hatten, wie den Verheyratheten, oder denen durch die bürgerliche Ordnung ihre Stelle in der Gesellschaft angewiesen war, wie den Sklaven, und die keine Freyheit mehr hatten zu wählen, sondern durch die Pflicht gebunden waren

(V. 10. 20. 21.). Rath aber giebt er denen, die sich erst ihren Wirkungskreis suchen, ihre Verhältnisse ordnen wollten, und beurtheilt diese Wahl nach ihrer Angemessenheit zu der Naturnothwendigkeit, die zu beherrschen war, und zu den Kräften, die einem Jeden zu Gebote standen. Wer die Naturgabe der Enthaltsamkeit hatte, dem rieth er zur Ehelosigkeit, weil dieses das beste Mittel sey, die bevorstehende Noth leicht zu ertragen; wer aber diese Gabe nicht hatte, dem rieth er zu heyrathen, um nicht von der Sinnlichkeit zur Hurerey hingerissen zu werden. Auch vom Beruf spricht der Apostel, und nennt es kindischen Unverstand, eine Wirkungsart zu wählen, die dem gegebenen Zwecke nicht entspricht (1 Cor. 14, 20.). Manche sprachen zu Corinth unverständliche Worte der Begeisterung, die niemand frommten; der Apostel rieth daher, sich solcher Gaben zu befleißigen, die zur Erbauung dienten *).

Der lebendige freye Geist der Klugheit wird im N. T. auch Geist (πνεῦμα) genannt (1 Cor. 7, 40.), weil er allein dem Geiste der Wahrheit oder der Weisheit würdig dient, und mit diesem aus der Selbstständigkeit der Vernunft hervorgeht: „wo der Geist ist, da ist Freyheit" (2 Cor. 3, 17.). Die träge Anhänglichkeit an die Gewohnheit heißt Verstockung (πώρωσις 2 Cor. 3, 14. Röm. 11, 25.) und Knechtschaft (Gal. 5, 1.). Zwischen Gewohnheit und freyem Geist ist unter den Menschen ein steter Kampf,

*) Wenn er (V. 37.) Gebote des Herrn gegeben haben will, so beziehen sie sich unstreitig auf das Gesetz der Ordnung und des Friedens (V. 33.), das durch die Begeisterten in der Gemeine war verletzt worden.

und so spricht der Apostel von eingeschlichenen falschen Brüdern, welche der christlichen Freyheit nachstellten, und die Christen wieder unter das Joch zu bringen suchten (Gal. 2, 4.). Die Gewohnheits-Menschen halten die hergebrachten Formen des menschlichen Lebens für dieses selbst, und wer die engen Bahnen durchbrechen will, den verschreyen sie als Volksverwirrer und Aufrührer (Luc. 23, 2. AG. 16, 20 f. 24, 5.).

§. 24.

Hier zeigt sich, welchen Einfluß die Klugheit auf die Bildung der sittlichen Ueberzeugung des Menschen hat. Das Gebot der Weisheit ist, dem, was man für recht hält, seinen Willen mit strengem Gehorsam zu unterwerfen, und dem, was innern Werth für das Leben und dessen Vollkommenheit hat, mit dem Streben der Liebe entgegenzukommen. Der Rath der Klugheit aber will nur den Weg und die Art und Weise zeigen, wie jenes Gebot zu erfüllen sey, oder die Mittel, durch welche jene Zwecke können erreicht werden. Jenes Gebot ist nothwendig, dieser Rath aber räth Beliebiges, was man thun und lassen kann, je nachdem man sich die Zwecke vorsetzt. Dieser Unterschied des Nothwendigen der Weisheit und des Beliebigen der Klugheit ist für eine gesunde Ansicht des Lebens ungemein wichtig. Der Rath der Klugheit kann aber auch, sobald man die Zwecke will, den Schein der Nothwendigkeit erhalten: und so wird beides leicht verwechselt werden können, so daß z. B. die Sparsamkeit, die zunächst nur die Klugheit räth, doch auch als Pflicht erscheint. Diese Verwechselung geht aber noch viel weiter. Da der Mensch in der Ausbildung seines Geistes und in den Formen des geselligen Le-

heys von der Vor- und Mitwelt abhängig ist, da keiner sein Leben ganz frey von vorne gestalten kann, und nicht der einzige Kluge zu seyn sich vermessen darf; so geschieht es, daß nicht nur positive Gesetze, sondern auch Formen der Zucht und Sitte, der Reinlichkeits- und Gesundheitspflege, ja selbst bedeutungslose Gebräuche, wenn sie das Ansehn des Alterthums oder der öffentlichen Meinung für sich haben, wenigstens als nothwendig, wo nicht gar als unverbrüchlich und heilig angesehn werden können. Der Mensch verwechselt hier den Weg mit dem Ziele: allerdings ist irgend ein Weg nothwendig, aber zu jedem Ziele giebt es mehrere Wege, wenn auch nur Einer der geradeste und beste seyn sollte. Die Klugheit wählt den letzteren, das Herkommen hat aber vielleicht einen andern gewählt, und nun meinen die Gewohnheits-Menschen, nicht das sey der beste (denn das hieße urtheilen, was sie nicht thun), sondern das sey der einzige, und verketzern Alle, die einen andern einschlagen. Hier bilden sich für die Klugheit künstliche Schranken, neben den natürlichen; denn um der öffentlichen Gewohnheit und Meinung zu widerstreben, muß man sich Festigkeit der Ueberzeugung verschafft haben, und, wo man der Gemeinschaft bedarf, die Meinung der Andern zu überwinden sich zutrauen. Kann man beydes nicht, so muß man den eingeschlagenen Weg verlassen, hat vergeblich seine Kraft verbraucht, und das Zutrauen der Menschen, so wie das eigene vielleicht, verloren. So kommt es, daß man kaum auf seine eigene Weise zu genießen, geschweige denn in Bildung und Sitte sich eine andere Bahn zu wählen wagt. Das schlimmste aber ist, wenn durch Gewohnheit und öffentliche Meinung

der Mensch mit angeblicher Pflicht so umstellt und festgebannt ist, daß er die freye Stimme seines Innern nicht zu hören und befolgen wagt. Dieß versteht eigentlich Paulus unter jenem Joch der Knechtschaft, wo der Mensch fremder Ueberzeugung, nicht der eigenen dient. Wer sich dieser Knechtschaft ergeben hat, geräth in einen Zustand von Unsicherheit und Aengstlichkeit, in welchem er mit jedem vorwärts gethanen Schritte die Möglichkeit, eine Pflicht zu verletzen, fürchtet. Dieses pflegt zu kommen, wenn in der öffentlichen Meinung der Spruch der Weisheit ganz verstummt ist, wenn die Starrheit der Formen alles Leben ins Aeußere gezogen hat, so daß keiner sich und den Andern darnach zu beurtheilen wagt, was er ist, sondern was er scheint. Das ist die Moral des Probabilismus und der Casuistik, die alles nach äußern Verhältnissen und Ähnlichkeiten abmißt, und kein inneres Gesetz des Guten und Schönen kennt. Daran schließt sich die heillose Lebensansicht, nach der man den Menschen bloß nach dem beurtheilt, was er kann und in der Gesellschaft gilt, nicht nach dem was er will; nach der man Reichthum, Macht und Ansehn, Klugheit und Geschicklichkeit, nicht Tugend, Weisheit und Bildung schätzt. Diese Ansicht nennt die Schrift das Urtheil des Fleisches, das von äußerm Zeugniß abhängt, (Joh. 8, 15.), die Weisheit dieser Welt (1 Cor. 1, 20.), Vertrauen auf das Fleisch (Phil. 3, 3 ff.), und wer in dieser Ansicht lebt, der sucht Ehre bey den Menschen, und nicht bey Gott (Joh. 5, 41 ff.). Gegen diese weltliche Weisheit und Macht strebt aber die innere Lebenskraft der geistigen Natur des Menschen im ewigen

Kampfe an, und ihr Sieg ist gewiß, weil in ihr die wahre Kraft der Selbstständigkeit liegt, wenn sie auch anfangs in der Gestalt der Thorheit und Schwachheit auftritt. Das Thörichte vor der Welt und das Schwache vor der Welt wird Gott auserwählen, auf daß er die Weisen und Gewaltigen beschäme (1 Cor. 1, 27 f.).

V. Gewissen und Zurechnung.

§. 25.

Durch das Zusammenwirken von Weisheit und Klugheit, durch den Einfluß von Gesetzgebung, Religion und Sitte und das Maaß von eignem Geist, das einem Jeden zugetheilt ist, bildet sich die sittliche Ueberzeugung (πίστις Röm. 14, 1. 23.) oder das System von Regeln, nach welchem der Mensch sein Leben ordnet, und beurtheilt, was recht und unrecht, gut und böse, erlaubt und unerlaubt sey. Kaum möchte wohl ein Mensch gefunden werden, der nicht irgend solche Regeln für sein Leben hätte; und ist er auch noch so roh und gottlos, einen Plan des Lebens hat er sich doch mit mehr oder weniger Klarheit und Festigkeit entworfen, dem er getreu zu bleiben sich vorgesetzt hat. Doch giebt es aber verschiedene Grade der Klarheit dieser Ueberzeugung, so wie auch der Festigkeit und Lauterkeit. „Glückselig, wer von seiner Meinung gewiß übezeugt ist, und in dem, was er für recht hält, sich selbst nicht verdammet" (Röm. 14, 5. 22.). Die Grundlage dieser Ueberzeugung ist fest und unwandelbar; es ist die eingeborne Gesetzgebung der Triebe, die in allen

Menschen gleich ist. Da diese aber erst durch den von der Willkühr geleiteten Verstand zum klaren freyen Bewußtseyn gebracht wird, und dieser bildsam ist; und da die Anwendung dieser Gesetze auf die Naturverhältnisse der Einsicht der Klugheit überlassen ist, die ebenfalls bildsam und von äußeren Umständen vielfach abhängig ist: so kommt dem auf jener Grundlage errichteten Gebäude, welches Menschenwerk ist, dieselbe Unwandelbarkeit keinesweges zu. Diejenige Ueberzeugung ist die beste, die nach bester Einsicht mit dem besten Willen gebildet ist. Wer mit aller ihm möglichen Kraft der Aufmerksamkeit ohne sinnliche Partheylichkeit seine innere bessere Natur beobachtet und ihr gehorcht, wird sich der Lauterkeit und somit auch der Festigkeit seiner Ueberzeugung bewußt seyn: er wird „ohne Murren und Zweifel" handeln und so „tadellos und lauter" seyn (Phil. 2, 14 f.). Der Zweifel spaltet den Menschen in sich selbst, und verwirrt und lähmt seine Thätigkeit, so daß er sich hinreißen läßt, das zu thun, was er nicht für recht hält (Röm. 14, 23.). „Ein Zweifler ist unbeständig in allen seinen Wegen" (Jac. 1, 8.). Dieses Schwanken oder diese „Schwäche" der Ueberzeugung (Röm. 14, 1. 1 Cor. 8, 10. 14.) besteht vorzüglich darin, daß man von fremder Meinung und Vorurtheilen abhängig ist, der eigenen Einsicht nicht vertraut, und sich auf diese Art Pflichten einreden lässet, für die keine innere Stimme spricht. (Röm. 14. 1 Cor. 8.). Zu einer festen Ueberzeugung gehört Einsicht (γνῶσις 1 Cor. 8, 1.) und Selbstständigkeit (ἐλευθερία 1 Cor. 8, 9.). Uebrigens ist die absolute Richtigkeit der Ueberzeugung nicht des Menschen Eigenthum, und nicht in seiner

Macht steht es, die Frage vollkommen zu lösen: was das Gute sey: „nur Einer ist der Gute" (Matth. 19, 17.) — Gott; der menschliche Verstand ist dem Irrthum preisgegeben, und wenn es ihm gelungen, der Wahrheit näher zu kommen, so ist es Gottes Geschenk. Was der Mensch thun kann, ist, „daß er die Gebote halte, so wird er seelig werden" (Matth. das.). Mag einer auf Tage halten oder nicht, gewisse Speise essen oder nicht; wenn er es nur dem Herrn thut (Röm. 14, 6.), und ihm davon Rechenschaft abzulegen sich getraut (V. 12.) *).

§. 26.

Nicht bloß „Hörer des Gesetzes" sollen wir seyn, sondern „Thäter" (Röm. 2, 13.); „ist jemand bloß ein Hörer des Worts und nicht Thäter, so gleichet er einem Mann, der sein leiblich Angesicht im Spiegel beschaut, und nachdem er sich beschaut hat, davon gehet und vergisset, wie er gestaltet war!" (Jac. 1, 23 f.). „Der Glaube, wenn er nicht Werke hat, ist todt in sich selber" (Jac. 2, 17.). Denn dieser sittliche Glaube ist nicht die Ueberzeugung von dem, was da ist, sondern von dem, was geschehen soll. Etwas anderes ist der Glaube an das höchste Gut, an die heilige Liebe und Allmacht, wie der Glaube Abrahams an die Verheißung Gottes war (Röm. 4. Gal. 3.): dieser glaubt

---

*) Calixt. epit. theol. moral. p. 28. Conscientia erronea determinata non minus obligat, quam recta. Nempe qui certo persuasus est, hoc illudve a se peragi oportere vel non oportere sive sibi non licere, etiamsi falso persuasus sit, nihilominus quod ejusmodi conscientia dictat, sequi tenetur. Dictamen enim intellectus practicum **proxima** est **norma**, cui conformari voluntatem et actiones oportet. Ab ea igitur quandocunque abitur, peccatur.

und schlechthin ist, und wozu der Mensch nichts hinzu und nichts davon thun kann, und ist für sich selbst betrachtend (contemplativ) und thatlos (Vergl. §. 20). An diesen Glauben schließt sich aber unmittelbar der sittliche Glaube an, der den Willen Gottes auf Erden thun will, wie er im Himmel geschieht, und dieser ist seiner Natur nach thätig *). Die sittliche Ueberzeugung

*) Beyde Arten des Glaubens hat Jacobus in der zuletzt angeführten Stelle verwechselt, indem er gegen die Lehre Pauli streitet, daß allein der Glaube rechtfertige, und gegen ihn behauptet, daß der Mensch nicht bloß durch den Glauben, sondern durch die Werke gerecht werde. Der Glaube, der in den Werken sich zeigt, rechtfertigt nach Paulinischer richtigen Ansicht nicht, er giebt nicht die vollkommene Seelenruhe, wie wir in der Folge zeigen werden. Wenn Paulus Röm. 2, 13. sagt: „die Thäter des Gesetzes werden gerechtfertigt," so ist diese Rechtfertigung noch verschieden von der, welche durch den Glauben an die Gnade Gottes in Christo gewonnen wird. Da Jacobus gar nichts dafür thut, diese Paulinische Rechtfertigungslehre, in ihrem wahren Sinn gefaßt, zu schätzen, und nicht bloß die Mißdeutung derselben angreift, sondern ganz allgemein die Rechtfertigung durch den Glauben ohne Werke verwirft: so that ihm Luther wohl nicht Unrecht, wenn er in der Vorrede zum Brief Jac. von 1522. schrieb: „Er hat wollen denen wehren, die auf den Glauben ohne Werke sich verließen, und ist der Sache mit Geist, Verstand und Worten zu schwach gewesen, und zerreißet die Schrift und widerstehet damit Paulo und aller Schrift." Sey es wirkliches Mißverständniß der Paulinischen Lehre oder bloße ungeschickte Polemik: sowie sich Jacobus hier giebt, steht er auf dem einseitigen ethischen Standpunkt, von welchem aus der contemplative Glaube ihm als ein Todtes und Leeres erscheint. Paulus hingegen kennt beyde Standpunkte, den sittlichen und religiösen, wenn er das Reich Gottes setzt in „den durch Liebe thätigen Glauben." Daß Jacobus gegen Paulus streite, erhellet aus der Wahl desselben Beyspiels vom Glauben Abrahams, das Paulus gerade dann braucht, wenn er den contemplativen Glauben klar machen will: welche Wahl um so weniger zufällig seyn kann, als die Com-

ist auch keine Erkenntniß von dem, was durch die Natur nothwendig geschieht nach Naturgesetzen. Die sittlichen Gesetze sind zwar nothwendig (ἀνάγκη Röm. 13, 5), aber ihre Nothwendigkeit bringt nicht die Wirklichkeit der That mit sich: wenn ihnen der Mensch folgt, so ist es sein Wille, nicht das Werk des Schicksals. Daß er ihnen folge, ist die Aufgabe, die ihm gestellt ist: „ihm ist das Werk des Gesetzes ins Herz geschrieben" (Röm. 2, 15.).

Die Ueberzeugung von der Pflicht in sich tragend, soll nun der Mensch in jedem Falle wissen, was er zu thun habe: gleich einem zarten reinen Saitenspiel, das leise berührt, den richtigen Ton angiebt, soll in ihm die Stimme der Pflicht in jeder Lage des Lebens rein und vernehmlich antworten. Dieses Urtheil dessen, was im Einzelnen recht und unrecht sey, das innere Gericht, vor dem „sich die Gedanken anklagen und lossprechen" (Röm. 2, 15.), nennen wir Gewissen (συνείδησις, 1 Cor. 8, 10. 12. 10, 25 ff. Röm. 2, 15. 13, 5.) oder richtiger sittliches Gefühl. Genau betrachtet besteht dasselbe in dem Gegeneinanderhalten und Vergleichen der

---

bination der beyden alttestamentlichen Stellen 1 Mos. 22., wo Abraham Gott gehorcht, und 1 Mos. 15., wo er ihm glaubt, ganz gezwungen und unrichtig, und nur durch die polemische Rücksicht herbeygeführt seyn kann. Denn durch die Handlung des Gehorsams auf Moria wurde die erste Stelle 1 Mos. 15, 6. „Abraham glaubte Gott und dieß ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet" nicht „erfüllet" wie Jacobus Cap. 2, 23 sagt. In der ganzen Erzählung 1 Mos. 22. steht kein Wort vom Glauben, sondern allein vom Gehorsam ist die Rede. Uebrigens wenn man von der Rechtfertigung absieht, und die verschiedene Bedeutung des Glaubens richtig faßt, ist zwischen Paulus und Jacobus kein Widerstreit.

jedesmaligen Foderungen der Triebe mit den anerkannten Regeln der Ueberzeugung, und in dem Urtheil, ob die Antriebe der vom Verstand aufgefaßten Regel nicht zuwider laufen, nach welchem Urtheil dann die Willkühr sich entscheidet. Ein richtiges sittliches Gefühl wird sich im Fall der Collision zwischen dem sinnlichen Antrieb und der Regel des Verstandes immer auf die Seite der letzteren neigen, und den vorkommenden Fall darnach richtig beurtheilen, und es ist klar, daß es nicht nur das Erwachen des Verstandes, sondern auch das Uebergewicht desselben über die Sinnlichkeit voraussetzt. In der Feinheit und Reinheit desselben besteht die höchste sittliche Ausbildung; denn ausgebildet kann es werden, insofern es nach der begreiflichen Regel des Verstandes urtheilt. „Mit der Liebe soll im Menschen zugleich wachsen die Erkenntniß (ἐπίγνωσις) und das Urtheil (αἴσθησις, Gefühl?), so daß man Recht und Unrecht (τὰ διαφέροντα) prüfe, und also lauter und tadellos sey, erfüllet mit Früchten der Gerechtigkeit" (Phil. 1, 9. ff. vergl. Eph. 5, 10. Röm. 12, 2.) *).

Ob nun der Mensch der innern Stimme, die sich in diesem Gefühl kund thut, gehorsam gewesen in der wirklichen Handlung, davon legt ihm „Zeugniß" ab (2 Cor. 1, 12. Röm. 9, 1.) das Gewissen (συνείδησις), und lobt oder tadelt ihn, spricht ihn los oder verdammt

*) Calixt. epitome theol. mor. p. 19. Ex cognitis sive principiis practicis omnium primis sive conclusionibus hinc deductis sive legibus positivis formatur per prudentiam dictamen practicum, singularem aliquam actionem his illisque circumstantiis determinatam praecipiens, vel prohibens. Hoc ipsum est dictamen intellectus practice practicum, quod conscientia appellatur, et actionem antecedit.

lich *). Von dessen Zeugniß hängt die Zufriedenheit des Menschen mit sich selbst ab. Diese ist nichts, als das Gefühl der Befriedigung der Triebe oder der Uebereinstimmung des Willens mit den Foderungen derselben, mithin des Menschen mit sich selbst; und dieses Gefühl ist eine Grundbedingung zur Erreichung des Höchsten, was der Mensch erstreben kann (des höchsten Gutes), der Seelenruhe, der Seligkeit (*μακαρία* Jac. 1, 25.), des Friedens Gottes (Phil. 4, 7.), der Freudigkeit (*παῤῥησία*) vor Gott (1 Joh. 3, 21.). Nach der Verschiedenheit der Triebe ist die Zufriedenheit des Menschen verschieden. Die Befriedigung des sinnlichen Triebes ist nicht ganz sein eignes Werk, indem er sich vom Aeußeren abhängig findet, und das Wohl- oder Uebelbefinden sich aus dem ergiebt, was er leidet, nicht aus dem, was er thut; jedoch kommt es dabey nicht sowohl darauf an, welches Schicksal den Menschen trifft, als wie er sein Schicksal beurtheilt, auf die Foderungen des sinnlichen Triebes, die er anerkennt, und über die er sich nicht zu erheben weiß. Es ist nicht von einem objectiven Verhältniß die Rede; denn es giebt kein nothwendiges Gesetz für die Befriedigung der Bedürfnisse, da diese so mannichfaltig verschieden sind, und die wirkliche Befriedigung oder Nichtbefriedigung eine Thatsache des individuellen Lebens ist. Es ist aber auch nicht die Rede von einer Aufgabe, die der Mensch zu lösen hat, denn er ist hiebey von der Außenwelt abhängig, die er nur in einem gewissen Maaß beherrschen kann.

*) Aliud dictamen est, quod actiones sequitur, et supposita earum recordatione dictitat eas vel recte vel perperam esse factas. Calixt. l. c.

Demnach giebt die Befriedigung des sinnlichen Triebes nicht Selbstzufriedenheit, sondern Zufriedenheit mit dem Schicksal. Die Befriedigung der höhern Triebe dagegen ist ganz des Menschen eignes Werk, und aus ihr entspringt Zufriedenheit mit sich selbst; denn diese Triebe beziehen sich nicht auf unsere Abhängigkeit von etwas Fremdem, sondern auf das, was wir selber in uns sind und uns selber gelten. Die Selbstzufriedenheit hat wieder ihre Grade, je nachdem sie sich auf den Trieb der Tugend oder auf den der Vollkommenheit bezieht. Jener gebietet schlechthin Nothwendiges, und dessen Befriedigung beurtheilt das Gewissen am strengsten: es erkennt die Handlung für böse, wenn sie der Pflicht zuwiderläuft, für gut, wenn sie ihr gemäß ist. Der Vollkommenheitstrieb fodert Schönes und Löbliches in absteigender Stufenreihe, und dessen Befriedigung beurtheilt das Gewissen weniger streng, es lobt das Edle und tadelt das Unedle, es richtet über unsere geistige Ausbildung, unsere Geschicklichkeit und Klugheit. Ein gutes Gewissen aber in der höchsten Bedeutung, welches die feste Grundlage unserer Selbstzufriedenheit ist, besteht in dem Bewußtseyn, der Pflicht genug gethan zu haben. Freylich hängt hier alles davon ab, welche Begriffe der Mensch von der Pflicht hat: der eine wird für strenge Pflicht halten, was dem andern nur löblich ist. Im N. T. ist oft vom Gewissen die Rede: es giebt ein gutes Gewissen (συνείδησις ἀγαθή Ap. 23, 1. Hebr. 13, 18.), ein tadelloses (ἀπρόσκοπος Ap. 24, 16.), ein reines (καθαρά 1 Tim. 3, 9. 2 Tim. 1, 3.), wenn man das Bewußtseyn hat, „daß es unser Wille gewesen, in allen Stücken einen guten Wandel zu führen" (Hebr. 13, 18.). Das entgegengesetzte Bewußt-

seyn ist ein *böses* (πονηρά Hebr. 10, 22.), ein *gebrandmarktes* (κεκαυτηριασμένη 1 Tim. 4, 10.) Gewissen.

Es giebt auch Handlungen, bey denen das Gewissen schweigt, weil bey ihnen keine Regel zur Anwendung kommt, *gleichgültige* Handlungen, die man thun und lassen kann. Diese Gleichgültigkeit ist aber verschieden, je nachdem wir eine Regel der Antriebe zum Maaßstab nehmen. Wir können schon das gleichgültig nennen, was der Pflicht weder gemäß noch zuwider ist, z. B. heyrathen oder nicht heyrathen. Aber darin wird der Vollkommenheitstrieb doch nichts für die schönere Entfaltung des Lebens gleichgültiges finden, ihm ist das Leben in Freundschaft und Liebe schöner, als ohne dieselbe. Dazu kann wohl auch die Klugheit ihren *Rath* geben. Die Wahl des *Berufs* ist in Absicht auf die Pflicht ganz gleichgültig; in Absicht auf die Vollkommenheit kommt es nur auf das *Edlere* an; die Klugheit zieht Lust, Kraft und Mittel zu Rath. Gleichgültig ist nun die Wahl zwischen dem gleich edlen und dem, wozu die gleiche Lust und Kraft und die gleichen Mittel zu Gebote stehen, wie dieß oft wenigstens dem Menschen *scheinen* kann. Ganz gleichgültig sind Handlungen, die sich auf die Befriedigung des thierischen Triebes beziehen, und der Regel des Verstandes nicht zuwider laufen, nicht die innere Schönheit des Gemüths trüben, nicht der Gesundheit schädlich, nicht aus Gründen der Sparsamkeit und ähnliche verwerflich sind. „Das Reich Gottes besteht nicht im Essen und Trinken, sondern in Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist" (Röm. 14, 17). So können uns auch äußere Umstände gleichgültig seyn, wenn sie unsre Zufriedenheit mit unsrer Lage nicht stören;

Frost und Hitze, Hunger und Durst können wir mit Gleichgültigkeit ertragen.

§. 27.

Beyde, das sittliche Gefühl und das Gewissen, (das vorhergehende und das nachfolgende Gewissen, wie man es nach Calixt zu nennen pflegt) sind stets bey einander und bedingen sich gegenseitig. Doch wird das letztere eher vom Menschen vernommen als das erstere, weil nach der Handlung die Leidenschaft abgekühlt, und die sinnliche Lebhaftigkeit des thierischen Triebes gewichen ist, und so die besonnene Ueberlegung eher eintreten kann, als vorher. In wem die innere Stimme vorher und nachher, warnend und tadelnd, spricht, den nennen wir gewissenhaft; gewissenlos (ἀσύνετος s. v. a. ἀσυνείδητος Röm. 1, 31.) ist nicht nur der Verstockte und Ruchlose, der sie hört, aber nicht achtet, sondern auch der Rohe, der sie gar nicht vernimmt, weil er noch nicht zum verständigen Bewußtseyn seiner selbst gekommen ist *). Ganz gewissenlos kann kaum ein Mensch seyn: in jedem liegt der Trieb zur Tugend und Vollkommenheit, und ohne ein gewisses Erwachen des Verstandes ist auch die roheste Vernunft nicht zu denken, weil sie sonst der Einheit entbehrte. Dagegen giebt es auch eine überspannte Gewissenhaftigkeit, die Alles, auch das Gleichgültige, als Pflicht beurtheilt, und den Menschen ängstlich macht, und sich selbst und andern peinlich ist. Sie hängt mit

---

*) Calixt. epit. p. 59. Nullam conscientiam habere dicuntur, qui nec antequam agunt, ad conscientiam vel ad ea, quae ratio et lex dictitant, attendunt, neque post perpetratum facinus ullo conscientiae morsu divinique iudicii metu afficiuntur.

der Unlauterkeit und Unsicherheit der Ueberzeugung zusammen, und ist entweder die Frucht einer krankhaften Verfeinerung des Gefühls oder einer knechtischen Abhängigkeit von fremder Meinung und Gewohnheit. Daher kommt auch ein zweifelhaftes Gewissen (συνείδησις ἀσθενοῦσα), von welchem der Apostel Röm. 14. und 1 Cor. 8. spricht, wenn nämlich der Mensch über die Regel nicht einig ist, nach welcher er eine Handlung als erlaubt oder unerlaubt beurtheilen soll, oder die Regel der Pflicht da anwendet, wo sie nicht anzuwenden ist, und sich halb bewußt ist, daß sie nicht anzuwenden sey, und sich so vom Urtheil und Beispiel Anderer zu Handlungen verleiten läßt, über deren Rechtmäßigkeit er ungewiß ist, und Gewissenszweifel empfindet. Eine Sittenlehre, die nicht den Menschen an seine eigene Gesinnung weiset, und nur die äußere That abmißt nach ihren Folgen, die keine Weisheit, sondern nur eine Klugheit kennt, ist die fruchtbare Mutter solcher Gewissenszweifel, die alles schöne kräftige Leben zerrütten und lähmen. Man nimmt auch ein irriges Gewissen an, so wie ein richtiges, je nachdem dessen Urtheil der Wahrheit gemäß sey, oder nicht *). Redet man hier von dem sittlichen Gefühl, und versteht unter dieser Wahrheit die objective, ewige: so ist wohl jedes menschliche Gewissen ein ewiges, denn nur Gott schaut die ewige Wahrheit. Versteht man darunter die wahre Gesetzgebung der Triebe, wie sie in ächter Selbstverständigung aufgefaßt werden sollte: so giebt es allerdings Stufen in dieser Selbstverständigung, und es giebt ein Minimum derselben, wo der Mensch an sich selbst und seiner Natur irre ist, und nicht weiß,

*) Calixt. epit. theol. mor. p. 26. Reinhard 1. S. 264.

weiß, was er will und soll. In solchem Fall ist denn auch das richtende Gewissen irrig, oder, besser ausgedrückt, zweifelhaft. Nur messe man diese Richtigkeit des Gewissens nicht nach äußern Regeln, noch weniger nach seinen eigenen. „Wer bist du, der du einen fremden Knecht richtest? Seinem Herrn steht oder fällt er" (Röm. 14, 4.). Hinwiederum wird sich keiner sein Gewissen von Andern richten lassen. „Warum sollte meine Freyheit gerichtet werden von einem andern Gewissen?" (1 Cor. 10, 29.). Von diesen selbstgemachten Irrungen und Verirrungen abgesehen, ist das Gewissen unfehlbar. Es ist unfehlbar als sittliches Gefühl, insofern es auf der unmittelbar im Gemüth liegenden Gesetzgebung der Triebe ruht, in deren Foderungen kein Irrthum möglich ist, weil sie rein aus der innern Natur hervorgehen. Unfehlbar ist das Gewissen, als eigentliches richtendes Gewissen, da, wo der Mensch zur Selbstverständigung gelangt ist, so daß er weiß, was er will. Hat er gethan, was er wollte, oder es nicht gethan, und dagegen gehandelt aus Leidenschaft, Aufwallung und Schwäche: so richtet ihn das Gewissen mit Unfehlbarkeit, indem es das Bewußtseyn dessen, was in ihm vorgegangen ist, hervorhebt und mit der Regel des Willens vergleicht. Da die Regel durch Selbstverständigung gegeben ist, so kann gar kein Irrthum Statt finden: es fragt sich dann nur, ob nach der Regel gehandelt worden, also nach einem innern Factum, welches unmittelbar im Bewußtseyn liegt. Und selbst wenn die Regel nicht zur klaren Selbstverständigung gebracht ist, kann das Gewissen mit unfehlbarem Gefühl urtheilen, ob der Entschluß aus sittlicher Nothwendigkeit oder aus sinnlicher Schwäche

hervorgegangen. Doch wir müssen die Natur dieses richtenden Gewissens näher untersuchen.

§. 28.

Das Gewissen ist die zurechnende Beurtheilung unsrer Handlungen. Zurechnung aber setzt Freyheit voraus, und Urtheil eine Regel, nach der geurtheilt wird. Das Gewissen kann den Menschen nur darin beurtheilen, worin er frey ist, und wofür es eine Regel giebt. Nach diesen Merkmalen können wir leicht das aufsuchen, was der Gegenstand der Beurtheilung desselben ist.

Es ist dieß nicht die äußere Handlung, wie sie, ausgeführt, in die äußere Natur fällt: diese richtet der äußere Richter in der menschlichen Gesellschaft, aber nicht der innere in der Brust des Menschen. Hier ist erstens keine Regel, nach der das Gewissen urtheilen könnte; denn es ist nicht schlechthin und unbedingt nothwendig, daß der Mensch die äußere Regel der positiven Gesetzgebung und öffentlichen Meinung kennt und anerkennt; die innere Regel aber kann hier nicht angewandt werden, weil diese nicht zunächst die Ausführung der Handlung, sondern den Entschluß zur Handlung betrifft: die Gesinnung und Absicht, aus der eine Handlung unternommen worden, kann gut seyn, aber die Handlung selber kann in der Ausführung böse erscheinen. Es hat hier nämlich zweytens keine vollkommene Freyheit Statt. Die Ausführung hängt von dem Maaß der Kraft des Menschen und von zufälligen Umständen ab, die nicht ganz in seiner Gewalt stehen. Eine gute Handlung kann ohne Schuld des Menschen mißlingen. Im Gegentheil kann ein Mensch aus heuchlerischer böser Absicht mit kluger Berechnung eine Handlung vollbringen, die ganz den

Schein der Tugend hat, und das Lob des äußern Richters davon trägt, während ihn selbst das Gewissen innerlich straft. Das Gewissen beurtheilt die Sittlichkeit (Moralität), nicht die Gesetzlichkeit (Legalität) der Handlungen.

Innerlich kommt die Handlung so zu Stande. Steht der Mensch noch auf der Stufe roher Sinnlichkeit, wo er nach sinnlichem Antrieb sich mit sinnlicher Willkühr zur Handlung entschließt: so ist von Zurechnung und Gewissen keine Rede: von einem solchen Zustand sehen wir also ab. Wir nehmen an, daß der Mensch zu einem gewissen Grade von Selbstverständigung gelangt ist, wo er, nicht mehr von einzelnen Anregungen abhängig, sich Grundsätze für sein Handeln, oder eine sittliche Ueberzeugung gebildet hat, nach der er zu handeln gesonnen ist. Nun kommt der Fall, wo er dieser Ueberzeugung gemäß handeln soll; es geht aus seinem durch die verständige Ueberzeugung vermittelten Tugendtriebe ein Antrieb hervor. Daneben aber steigt aus dem sinnlichen Triebe ein sinnlicher Antrieb, der Furcht z. B. auf, und beyde bekämpfen sich gegenseitig. Sie bewirken aber für sich noch nicht den Entschluß; sondern sie wenden sich an die Willkühr, welche sich für den einen oder andern entscheidet. Daneben beurtheilt die Klugheit den Fall, ob und wie der im Antrieb vorgesetzte Zweck erreichbar sey, nach dem Verhältniß des Handelnden zur Welt. Spricht zum Beyspiel das Ehrgefühl, so fragt sich erst, ob in einem gewissen Falle die Ehre zu bewahren sey oder nicht. Und nun erfolgt der Entschluß entweder für oder wider die Ehre, je nachdem der sinnliche oder der verständige Antrieb vorgewaltet und die Willkühr bestimmt hat. Diese Form des Entschlusses ist ganz der des logi-

schen Schlusses (Syllogismus) analog: im Obersatz stehen die Antriebe, im Untersatz der diesem unterzuordnende Fall, und im Schlußsatz der Entschluß. So wie wir nun vernünftig denken, wenn wir den Fall (das Besondere) unter allgemeine apodiktische Regeln (Gesetze) unterordnen und darnach bestimmen, so ist auch derjenige Entschluß der Vernunft gemäß, der nach allgemeinen nothwendigen Regeln erfolgt, in dem gewählten Beyspiel nach dem Antrieb des Ehrgefühls. Es fragt sich nun, was beurtheilt hierin das Gewissen? Den Antrieb (Obersatz) oder die Beurtheilung des Falls (Untersatz) oder den Entschluß (Schlußsatz)? Die Antriebe nicht. Der sinnliche Antrieb ist naturgemäß, und weder zu tadeln noch zu loben: die Furcht z. B. ist ein richtiger Ausspruch des Triebes der Selbsterhaltung. Der verständige Antrieb könnte irrig seyn, und aus einem Mißverständniß des Grundtriebes hervorgehen; aber dieses Mißverständniß gehört zur Ueberzeugung des Menschen, wie er sie eben hat, und wo wäre die Regel, nach der das Gewissen sie beurtheilen sollte? Eine äußere darf der selbstständige Mensch nicht anerkennen; ausbilden soll er seine Ueberzeugung immer mehr, aber die er eben hat, soll die feste Richtschnur seiner Handlung seyn. „Ein Jeglicher sey nur von seiner Meinung fest überzeugt!" (Röm. 14, 5.) Eine innere Regel zur Beurtheilung der Ueberzeugung giebt es nicht: es müßte dieß die Grundgesetzgebung der Triebe seyn, aber diese hat sich ja eben der Mensch durch den Verstand in die sittliche Ueberzeugung hervorgehoben, sie ist von dieser nur verschieden wie das Unmittelbare von dem Mittelbaren. Allerdings kann der sittlichen Ueberzeugung ein Gefühl der Unlauterkeit beygegeben seyn, indem der Mensch sich bewußt

ist, nicht mit dem besten Willen bey Annahme seiner Grundsätze zu Werke gegangen zu seyn; aber dieß ist ein anderer Fall, den wir hier nicht zu berücksichtigen brauchen, und der am Ende die Sache gar nicht ändert. So wenig als zur Beurtheilung der sittlichen Ueberzeugung eine Regel gegeben ist, so wenig ist dabei die Voraussetzung der Freyheit zuläßig. Wir haben gesehen, wie abhängig der Mensch in Bezug auf die Bildung seiner Ueberzeugung von äußern Umständen, von Erziehung, Gesetzgebung und Religion ist; er kann sich aber nur das zurechnen, was er selber thut. — Die Beurtheilung des Falls kann auch nicht Gegenstand der Zurechnung seyn, denn sie ist ganz Sache der theoretischen Erkenntniß, und in dieser ist der Mensch fast noch abhängiger von äußeren Einflüssen als in der sittlichen Ueberzeugung. Denn obgleich die Erkenntniß von der Willkühr geleitet und gebildet werden kann, so ist doch der Gegenstand derselben, die Natur und Welt, in seiner Mannichfaltigkeit und Unvollendbarkeit, eine nie ganz zu übersteigende Schranke für sie, ihre Aufgabe kann nie vollkommen gelöst werden, und es ist zufällig, wie weit sie der einzelne Mensch lösen kann. Man kann sich zwar Mangel an Klugheit und Einsicht vorwerfen, in sofern man sich bewußt ist, nicht genug Kraft und Anstrengung zu seiner Ausbildung angewandt zu haben: aber dies Urtheil betrifft die eben zur Beurtheilung vorliegende Handlung nur indirect; deren Werth wird nicht durch das dabei angewandte Maaß von Klugheit bestimmt. Auch giebt es keine Regel für die Klugheit: ob recht erkannt worden oder nicht, kann der Erfolg zeigen, man kann seinen Irrthum hinterher einsehen; aber nach Erfahrung und Erfolg urtheilt das Gewissen nicht, es urtheilt auch, wenn gar kein Er-

folg da ist, wenn es beym bloßen Entschluß geblieben. Es bleibt sonach nichts übrig als Gegenstand des zurechnenden Urtheils des Gewissens, denn der Entschluß. Das Gewissen tadelt den Entschluß aus sinnlicher Schwäche, der, statt der nothwendigen Regel den Fall unterzuordnen und darnach die Handlung zu bestimmen, widerrechtlich den sinnlichen Antrieb zum Bestimmungsgrund gewählt hat, und lobt dagegen den vernünftigen, der aus besonnener Wahl zwischen dem sinnlichen und dem verständigen Antriebe hervorgegangen, und nach dem Gesetz der Nothwendigkeit erfolgt ist, worin also der Mensch seiner eignen Ueberzeugung treu geblieben ist, und die Selbstständigkeit seiner bessern Natur bewahrt hat. Hier ist eine Regel der Beurtheilung gegeben: die eigene Ueberzeugung des Menschen, und die Voraussetzung der Freyheit findet ebenfalls Statt. Dieß führt uns auf die Untersuchung über die Freyheit des Menschen.

§. 29.

Den Begriff Freyheit kann man verschiedentlich fassen, aber im Allgemeinen ist darunter immer Unabhängigkeit vom Naturgesetz zu verstehen. Im gewöhnlichen Leben versteht man darunter die Unabhängigkeit des Menschen von der äußern Natur, wenn z. B. sein Körper nicht körperlicher Gewalt unterworfen ist, so daß er z. B. wider seinen Willen ins Gefängniß geschleppt werden könnte. Bürgerlich frey ist der Mensch, wenn seine Handlungen nur von seinem Willen (seiner innern Natur) oder dem als seinen eigenen anerkannten Gemeinwillen, nicht aber von der äußern Nothwendigkeit, von der Willkühr und Gewalt, abhängig sind. Nach dieser Freyheit rechnet auch der Richter die Handlungen

zu. Wenn die von mir geschwungene Axt dem Stiel entfährt, und einen Menschen verwundet, so ist mir dabey nichts zuzurechnen, als höchstens der Mangel an Vorsicht; ich habe die Axt geschwungen, mein Körper ist die Ursache der That, aber ich habe die Verwundung nicht gewollt, meine innere Natur ist nicht die Ursache der That, meine Hand war hier abhängig von äußerer Naturkraft. Dieß nennen wir die psychologische Freyheit, von der hier in Absicht auf den Entschluß nicht die Rede seyn kann, da er ja ganz in der innern Natur vorgeht. Unter der Freyheit, die wir bey der Zurechnungsfähigkeit des Entschlusses annehmen, ist Unabhängigkeit vom innern Naturgesetz zu verstehen: der Wille ist frey, weil er nicht von der sinnlichen Kraft der Antriebe abhängig ist, sondern mit besonnener Ueberlegung demjenigen zu folgen sich entschließen kann, welcher dem nothwendigen Gesetz gemäß ist. Wir unterscheiden hier den zufälligen Ablauf der innern Erscheinungen unsers Lebens, wie sie der innere Sinn auffaßt, (die innere Natur) von unserem tieferen selbstständigen unwandelbaren Wesen (der idealen Substanz, der Seele), dessen Gesetz Einheit und Nothwendigkeit ist, welches immer das Eine und Gleiche will, während die Oberfläche desselben von mannichfaltigen zufälligen Erscheinungen bewegt ist. Der Wille soll nun stets dem nothwendigen Gesetz dieses tieferen selbstständigen Wesens, nicht dessen wandelbaren Erregungen und deren Gesetzen folgen, und wir schreiben ihm das Vermögen zu, dieses zu thun, wir halten ihn für unabhängig vom innern Naturgesetz. Das Naturgesetz, das bey dem Entschluß in Betracht kommt, ist das, daß der Antrieb, der die größere Lebhaftigkeit der Vor-

stellung mit sich führt, den andern verdunkelt, der die geringere Lebhaftigkeit der Vorstellung hat, und der Wille folgt diesem Naturgesetz, wenn er dieser größeren Lebhaftigkeit folgt, und sich sinnlich entschließt. Das Gegentheil des sinnlichen Entschlusses ist ein solcher, bey dem sich der Wille nicht für die lebhaftere, sondern für diejenige Vorstellung entscheidet, die mit der Nothwendigkeit eines Gesetzes im Gemüth auftritt. Mit Nothwendigkeit gebietet der Tugendtrieb; aber dessen Antriebe unmittelbar dürfen die Willkühr nicht bestimmen, widrigenfalls auch ein sinnlicher Entschluß zu Stande kommt: der tugendhafte Antrieb soll nicht wirken, in wiefern er augenblicklich vom innern Sinn aufgefaßt ist, denn so ist er auch nur etwas Sinnliches und Zufälliges; sondern inwiefern ihn der Verstand in die Einheit seiner Gesetzgebung aufgenommen und als allgemeine Regel anerkannt hat. Der Verstand lebt nun in Begriffen und Urtheilen, deren Charakter Allgemeinheit und Nothwendigkeit ist, oder die als Regeln gelten. Der nicht sinnliche Entschluß geschieht also nicht nach der sinnlichen Lebhaftigkeit, sondern nach der verständigen Regelmäßigkeit der Vorstellungen, in denen Antriebe gegeben sind.

Allein wie können wir hier Freyheit, d. h. Unabhängigkeit von Naturgesetzen, annehmen? Wie können wir behaupten, daß bei einem solchen Entschluß das unwandelbare selbstständige Wesen der Vernunft sich nach eigenen Gesetzen bestimme? Es ist nur der Verstand, der sich selbst bestimmt, indem der verständige Antrieb die verständige Willkühr bestimmt. Der Verstand ist nun nicht unser selbstständiges Wesen selbst, wie es in der Tiefe des Gemüths ruht, sondern er will nur diese in-

nerste Selbstständigkeit der Vernunft in dem Erscheinungsleben derselben, in der innern Natur, geltend machen, damit die Erscheinung das Abbild des Urbildes, des eigentlichen Wesens der Vernunft, sey. Er fällt selber in diese Erscheinung, und ist auch eine Erscheinung, steht aber gleichsam in näherer Berührung mit dem Wesen, er zieht aus dem Urquell der Vernunft seine Lebenskraft, und ist gleichsam deren Statthalter, der ihre Gesetze zu vollziehn hat. Daß der Verstand ebenfalls in die innere Natur des Menschen gehöre, erhellet daraus, daß er nicht, wie das wahre Wesen der Vernunft, schlechthin ist, was er ist, sondern im Werden und in der Entwickelung ist. Er ist, wie alle Erscheinungen der innern Natur, eine beschränkte Kraft, und als solche tritt er auch beym Entschlusse in den Kampf mit den sinnlichen Antrieben. Soll er darin siegen, so muß die verständige Vorstellung der Regel mit einer solchen Kraft auftreten, daß sie der sinnlichen Vorstellung des sinnlichen Antriebs wenigstens ein gewisses Gleichgewicht halte, und die verständige Willkühr muß ebenfalls eine gewisse Kraft haben, um zwischen beyden zu Gunsten der verständigen zu entscheiden. Im Gebiete beschränkter Kräfte aber ist keine Kraft als die stets und allen überwiegende zu denken: über jede noch so große Kraft wird noch eine größere zu denken seyn; und so mag die Kraft des verständigen Willens noch so groß seyn, die Möglichkeit ist da, daß die Sinnlichkeit sie überwinde. Der verständige Entschluß ist sonach selbst etwas zufälliges, von Naturgesetzen abhängiges, und sonach unfreyes *). Demungeachtet setzt das Gewissen voraus,

*) Nur Mangel an Speculation kann behaupten (wie Rein-

daß ich dem sinnlichen Antrieb, er sey so stark als er wolle, widerstehen solle, und, wenn ich ihm unterlegen bin, daß ich ihm hätte widerstehn können. Denn thäte es dieses nicht, so könnte es mich wegen dieses Unterliegens nicht tadeln, und es mir nicht zurechnen. Es ist sonach klar, daß die der Zurechnungsfähigkeit menschlicher Handlungen zum Grunde liegende Freyheit nur eine ideale Bedeutung hat. Der Mensch ist nicht wirklich frey, aber er glaubt sich frey. Dieser Glaube aber ist kein leerer Wahn oder die Einbildung eines irren Verstandes, sondern er hat die höchste Wahrheit, eine höhere als die Erfahrung, denn er entspringt aus dem innersten Wesen der Vernunft, der Quelle aller Wahrheit, aus der auch unser Glaube an Gott und Ewigkeit herfließt. Wir müssen eigentlich sagen: der Mensch ist frey, aber er erscheint nur als unfrey. Dieser Glaube an ein unbedingtes Können der Vernunft entspricht dem unbedingten Sollen des Tugendtriebes, und beyde begründen einander: ohne den Glauben an Freyheit keine Tugend, und in der Tugend bewähren wir diesen Glauben. In diesem Glauben liegt die Kraft alles sittlichen Strebens, wir trauen uns vermöge desselben eine unbeschränkte Besserungsfähigkeit, ein unbegränztes Fortschreiten in der Tugend zu; und dieses Zutrauen bewährt allerdings die

---

hard thut), daß die sinnlichen Antriebe nie so stark seyen, daß der Mensch unterliegen müßte. Wenn man so die Freyheit in die Natur setzt, so vernichtet man sie eigentlich, gerade wie wenn man einen sichtbaren Gott in der Natur aufzeigen wollte, und damit des Glaubens an den Unsichtbaren spottete. Eine ähnliche empirische Ansicht von der Freyheit hat Stäudlin Moral f. Theologen S. 153.

Erfahrung, der Mensch lernt die Natur immer mehr dem verständigen Willen unterwerfen, der Verstand tritt als immer größere Naturkraft auf; das Gewissen urtheilt aber nicht so erfahrungsmäßig, die relative Kraft der Besserungsfähigkeit, wie sie der Naturansicht erscheint, sieht das Gewissen als absolute an, indem es unbedingtes Gutseyn von uns fodert. Und wenn es nicht so urtheilte, so würde der Mensch in träge Selbstzufriedenheit versinken, es würde ihm der Sporn fehlen, der ihn stachelt, dem Ziele immer näher zu kommen. Das Gewissen ist der Genius, der den Menschen aus der Welt der Freiheit und Heiligkeit in dieses unvollkommene Leben herab begleitet hat, und ihn stets an seine höhere Abkunft und Bestimmung erinnert.

§. 30.

Mit dem Begriff der Zurechnungsfähigkeit und Freyheit haben wir nun auch über den Begriff des Bösen die volle Klarheit und Sicherheit erlangt. Das Böse liegt bloß und allein im Entschluß des Willens (§. 15.), nämlich in der vernunftwidrigen Bestimmung der Handlung durch sinnliche Antriebe, da sie nur durch nothwendige Regeln bestimmt werden sollte (§. 28). Wenn wir die Art des Entschlusses die Form der Handlung nennen, so erscheint das Böse am reinsten und bestimmtesten in der Form, und wird in dieser zuzunächst vom Gewissen beurtheilt. Der Gehalt der Handlung ist durch den Antrieb bestimmt, und im Gehalt ist sie böse, wenn der reine Trieb nicht den Antrieb dazu hergegeben hat. Da dieser aber vom Verstand aufgefaßt seyn muß, und diese Auffassung verschieden ausfallen kann, da die Regeln der Ueberzeugung für je-

den Menschen subjectiv bestimmt sind: so bleibt immer die nächste Frage bey Beurtheilung einer Handlung: ob der Mensch seiner Ueberzeugung getreu geblieben sey? Die Regel, nach der sich der Wille entschliesst, mag seyn, welche sie wolle, (richtig oder irrig), wenn er sie nur für nothwendig erkennt und sich so, wie er soll, darnach entschliesst, d. h. mit verständiger Ueberlegung um der Nothwendigkeit derselben willen. Hiermit wollen wir keinesweges Handlungen, die zur Befriedigung des sinnlichen Triebes abzwecken, für böse erkennen, weil bey derselben sinnliche Antriebe wirken. Sie sind nur böse, wenn sie wider die Regel laufen. Der Sittliche wird immer fragen, ob gegen einen Genuss nichts einzuwenden sey, der Unsittliche wird sich daran nicht kehren, er wird sich nicht vernünftig, sondern widervernünftig, sinnlich entschliessen.

Wenn nun aber das Böse in der durch sinnliche Schwäche des Willens geschehenen widerrechtlichen Entschliessung liegt, wie kann mir das Gewissen dieselbe zurechnen? Ist sie nicht Sache der Naturnothwendigkeit? Das Gewissen sieht sie nach der Idee der Freyheit als das freye Werk des Willens an. Da er konnte sich verständig nach der Regel entschliessen, so hat er gewollt sich sinnlich nach der Begierde entschliessen. Die böse Handlung ist vor dem Gewissen eben so frey als die gute Handlung. Der wirklichen Erfahrung nach ist die gute Handlung durch einen freyeren d. h. überlegteren Entschluss zu Stande gekommen, als die böse: aber das Gewissen urtheilt nicht nach Erfahrung, und setzt die absolute ideale Freyheit des Willens voraus, nicht diese relative erwerbliche Freyheit der verständigen Willkühr. Setzte

es die letztere voraus, so wäre der Böse nicht frey, mithin nicht verantwortlich und strafbar. Daß nur der Tugendhafte frey handle, ist ein alter aus der griechischen Philosophie herübergeerbter Irrthum, von dem sich noch heut zu Tage viele nicht losmachen können. Diesen falschen empirischen Begriff der Freyheit pflegt man in der theologischen Sittenlehre durch die Stellen Joh. 8, 31 — 47. Röm. 6, 18 *) zu stützen; aber hier hat man sich durch das Wort Freyheit irreführen lassen, und nicht auf den Begriff gesehen. Es ist nämlich dort bloß von dieser erwerblichen Freyheit des gebildeten gebesserten Willens die Rede, welcher der erkannten Wahrheit (der mit dem Verstand aufgefaßten wahren Gesetzgebung der Triebe) aus verständiger Entschließung folgt. Noch schlimmer ist die Verwechselung, wenn man die Freyheit, die wir hier verstehen, als Bedingnng der Zurechnungsfähigkeit, in Stellen, wie 1 Petr. 2, 16. 2 Cor. 3, 17. **) findet, wo doch gar nicht von der Freiheit des Willens im Entschluß, sondern von der Freyheit des verständigen Triebes in Festsetzung der sittlichen Regeln die Rede ist.

---

*) Bey Johannes heißt es: „Wenn ihr in meinem Worte bleibt, so seyd ihr wahrhaft meine Jünger, und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frey machen. — Wer die Sünde thut, ist Knecht der Sünde. — — Wenn euch der Sohn frey macht, dann seyd ihr wirklich frey.“ Röm. 6, 18. ist auch von der Befreyung von der Sünde die Rede.

**) 1 Petr. 2, 16. ermahnt der Apostel zur Unterwürfigkeit gegen die Obrigkeit: „Seyd unterthan — — — als freye, aber nicht als solche, die zum Deckmantel der Bosheit die Freyheit mißbrauchen, sondern als Knechte Gottes.“ 2 Cor. 3, 17: „der Herr ist Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freyheit.“

Diese Freyheit gründet sich, wie die der Willkühr im Entschluß, allerdings auf die ursprüngliche Selbstständigkeit der Vernunft, die nicht nur sich selbst Gesetze giebt, sondern auch diese Gesetze selbst befolgt. Aber diese Freyheit ist einmal nur eine mittelbare oder reflektirte, in den Verstand aufgenommene, zweitens begründet sie keine Zurechnung, weil der gesetzgebende Verstand keine Regel über sich hat, als den unmittelbaren Trieb, dessen Auffassung er eben selbst seyn soll, mithin auch nicht gerichtet werden kann. Im N. T. ist keine Stelle, in welcher die Freyheit des Willens, als Bedingung der Zurechnungsfähigkeit, klar gelehrt wäre, aber vorausgesetzt, und richtig vorausgesetzt wird sie immer. Und wozu sollte auch gelehrt werden, was kein Mensch in Zweifel zieht, in dem das Gewissen erwacht ist? Bey Jesus Sirach findet sich ein ziemlich klarer Ausspruch über die Freiheit: „Gott hat den Menschen von Anfang geschaffen, und ihn der Hand seines freyen Willens überlassen. Willst du, so kannst du die Gebote halten, und Glauben, wie er ihm wohlgefällig, beweisen. Er hat dir Feuer und Wasser vorgestellt: greif, zu welchem du willst. Der Mensch hat vor sich Leben und Tod; welches er will, das wird ihm gegeben werden" (Cap. 15, 14 — 17.). In Beziehung auf die Bekehrung wird die Freyheit ziemlich deutlich unter dem Bilde des Windes, der da wehet wo er will, ohne daß ihn der Mensch der Nothwendigkeit seiner Gewalt unterwerfen kann, vorgestellt Joh. 3, 8.

§. 31.

Die böse Handlung nennen wir nach biblischem Sprachgebrauch Sünde (ἁμαρτία). Man pflegt sie nach verschiedenen Graden und Arten einzutheilen, wel-

che Unterscheidungen hier der Ort ist zu beleuchten. Man nimmt wissentliche und unwissentliche Sünden an *); aber offenbar sind die letzteren keine Sünden, indem man sie ja eben darein setzt, „daß wir ihre Unrechtmäßigkeit und Strafbarkeit nicht erkennen." Diese Eintheilung ist falsch, und scheint sich auf die unchristliche Annahme eines äußeren Gesetzes, wonach unsere Handlungen zu richten seyen, zu gründen. Ein objectives Gesetz giebt es allerdings, es ist der „Wille Gottes," das „Gesetz Gottes," aber dieses Gesetz ist für die Menschen nur da, insofern es ihnen ins Herz geschrieben, und in ihre Gedanken selbstthätig aufgenommen (Röm. 2, 15.), mithin ihr eigenes ist. Es gilt allein der Satz: „Wer da weiß Gutes zu thun und thuts nicht, dem ists Sünde" (Jac. 4, 17.). Nur der an ein äußeres Gesetz gewiesene Hebräer konnte sein Gewissen mit dem Gedanken an „unerkannte Sünden" beunruhigen (Ps. 19, 13.). Doch kann man hierin auch das Bewußtseyn der sittlichen Unlauterkeit finden, und wenn man unter den unwissentlichen Sünden Handlungen dieser Unlauterkeit verstehen will, so können wir dagegen nichts einwenden. „Unwissenheitssünden," die darin bestehen, „daß es an gewissen Kenntnissen fehlt, die doch hätten da seyn können und sollen"**), können insofern angenom-

*) So Jo. Gerhard Loci theol. L. XI. c. 4. T. V. ed. Cotta p. 10., und so fast alle spätere Moralisten z. B. Stäudlin S. 185. Tittmann christl. Moral, S. 93 f.

**) Reinhard I. S. 387. Falsch aber belegt er sie mit der Stelle Luc. 12, 47. 48: „Wer den Willen des Herrn nicht weiß und thut, was Schläge verdient, wird wenige Streiche leiden;" denn hier ist von Graden der Zurechnung die Rede, die sich nach den Graden der Erkenntniß richten.

men werden, als die verschuldete Unwissenheit Sünde ist, nicht aber läßt sich die dadurch herbeygeführte Handlung unmittelbar als Sünde betrachten.

Man unterscheidet ferner zwischen vorsätzlichen und unvorsätzlichen Sünden, welche letztere theils Nachläßigkeits-, theils Schwachheits-, theils Uebereilungs-Sünden sind *). Diese Eintheilung könnte als falsch erscheinen, weil wir das Böse überhaupt in die sinnliche Schwäche des Willens gesetzt haben, sie ist aber doch richtig. Wir haben das Böse so bestimmt, wie es ursprünglich, gleichsam in seiner einfachen Gestalt, ist, in der Bosheit aber erscheint es in künstlich zusammengesetzter Gestalt. Die Bosheitssünde kommt mit der Schwachheitssünde darin überein, daß nach einem Antrieb gehandelt worden, welcher der vernünftigen nothwendigen Regel zuwider läuft: dieser Antrieb kann nun im Grunde kein anderer als ein sinnlicher seyn, denn mit dem Vernünftigen steht nur sinnliches im Widerspruch. Der Unterschied aber besteht darin, daß bey der Bosheitssünde verständige Ueberlegung ist, und zwar eine solche Ueberlegung, die auf die Seite des sinnlichen Antriebes tritt, und den Entschluß dafür bestimmt. Dieß setzt eine Verkehrtheit

---

Der Knecht, der den Willen seines Herrn nicht weiß, wird nicht darum gestraft, weil er ihn nicht weiß, sondern weil er ihn weiß, nur nicht so klar und bestimmt, wie der andere, dem der Herr denselben ausdrücklich erklärt hat, und darum wird er weniger gestraft, als dieser. Jesus will in der angeführten Stelle sagen: die, höhere Kenntniß besitzenden, Apostel seyen verantwortlicher, als die andern Christen (vergl. V. 41.). Vergl. §. 91.

*) Vergl. Tölner über die Eintheilung der Sünden in vor- und unvorsätzliche, in s. theol. Abhandlungen 2. Th. S. 214.

heit des Verstandes voraus, die nicht das Werk eines augenblicklichen sinnlichen Antriebes, sondern einer ganzen Lebensansicht und Willensrichtung ist. Der Verstand ist durch eine Reihe früherer sinnlicher Willensbestimmungen (denn der Verstand ist, wie wir wissen, vom Willen abhängig) so verderbt worden, daß er sich in den Dienst der Sinnenlust begeben hat, und die Bosheitssünde ist sonach die Frucht vieler Schwachheitssünden. Der Boshafte hat sich irgend einmal zuerst aus sinnlicher Schwäche entschlossen, diese Entschließungsweise ist ihm dann nicht nur zur Gewohnheit geworden, sondern er hat auch seinen freyen Verstand dazu gemißbraucht, ein System sündhafter Regeln zu erfinden, nach dem er nun mit Folgerichtigkeit und vielleicht mit einer gewissen Stärke der Willenskraft lebt. Diese Vorsätze oder Grundsätze aber können für ihn nicht den Charakter der Nothwendigkeit haben (weil sie dem reinen Triebe ganz zuwiderlaufen): und so wird er die Nothwendigkeit der vernünftigen Gesetzgebung mit mehr oder weniger Klarheit anerkennen müssen, und sündigt also gegen seine bessere Ueberzeugung. Vollkommene Consequenz kann übrigens der Boshafte nicht behaupten: nur das Reich Gottes besteht ewig, das Reich des Teufels aber zerstört sich selbst. Einheit und Nothwendigkeit ist nämlich nur in der Vernunft, das Sinnliche hingegen ist mannigfaltig und zufällig. Daher giebt es auch keinen absolut bösen Willen, so wenig als eine abhängige Selbstständigkeit oder eine zufällige Nothwendigkeit denkbar ist.

Die Eintheilung in Begehungs- und Unterlassungssünden gründet sich auf den Unterschied der verbietenden und gebietenden Gesetze, der

hier noch nicht klar gemacht werden kann, (vergl. §. 86.) und sie ist in Absicht auf die Zurechnung von keiner Bedeutung, es sey denn, daß man unter verbietenden Gesetzen die strengen nothwendigen Pflichten und unter gebietenden die Foderungen der Liebe verstände, wo denn die Begehungssünden eine größere Verschuldung mit sich brächten, als die Unterlassungssünden.

§. 32.

Die Größe der Schuld einer Sünde ist lediglich nach dem Grade der Zurechnung, der dabey Statt hat, zu ermessen. Unchristlich ist es, sie nach den Folgen derselben und dem Schaden, den sie stiften, zu bestimmen *), es müßte denn seyn, daß der Sündigende diese in Erwägung gezogen hätte; aber diese Erwägung gehört mit zu der Art der Entschließung, oder der Sittlichkeit der Handlung, und auf diese kommt alles an. Um aber von Zurechnung und von Schuld zu reden, müssen wir einen Gemüthszustand voraussetzen, bei welchem eine lautere Ueberzeugung, ein reges sittliches Gefühl und ein Gewissen Statt findet. Der Gewissenlose kennt, so lange er dieß ist, keine Schuld, der Unlautere aber hat nur ein dunkles Gefühl davon. Da das Fehlerhafte einer Handlung darin liegt, daß der Entschluß nicht nach der nothwendigen Regel, sondern wider dieselbe nach dem sinnlichen Eindruck geschehen ist: so kommt alles auf das Verhältniß an, in welchem die Sinnlichkeit die Vernünftigkeit überwogen hat. Je deutlicher die Nothwendigkeit des Gebots erkannt war, je wichtiger das Gebot dem Menschen erschien, je mehr also Besonnenheit und

*) So Reinhard I. S. 389.

Ueberlegung möglich und nöthig war; auf der andern Seite je geringer der sinnliche Antrieb war, und je weniger er den Menschen hätte außer Fassung bringen und das Bewußtseyn der Pflicht verdunkeln müssen: desto schwächer, der Begierde ergebener ist der Wille, und desto größer die Schuld. Denn in solchen Fällen wird das Gewissen um so deutlicher die Idee der Freyheit, daß man hätte anders handeln können, geltend machen. Dem Gedanken des Sollens tritt immer im verhältnißmäßiger Stärke das Bewußtseyn des Könnens gegenüber. Pflichtwidrigkeit ist sonach sündhafter als Lieblosigkeit und unedles schlechtes Betragen, weil für die Pflicht das Gebot mit unbedingter Nothwendigkeit spricht, bey der Liebe aber noch eine gewisse Wahl gelassen ist. Sünden, in Leidenschaft und aus Temperament begangen, oder zu denen ein gewaltiger Reiz hinzog, wird das Gewissen weniger hart bestrafen als solche, wo dieß nicht der Fall war, wo das Gebot aus leichten Beweggründen übertreten wurde. Wer um einer geringen Beleidigung willen sich an dem Andern vergreift, wird sich, zur Besonnenheit zurückgekehrt, strenger tadeln, als wenn er schwer beleidigt war. Viel kommt auch hierbey an auf die Verwandtschaft des sinnlichen Antriebes mit dem sittlichen Triebe. Beleidigtes Ehrgefühl ist ein mehr entschuldigender Beweggrund zur Sünde, als der Reiz der Wollust, des Eigennutzes u. s. w.) und zwar darum, weil es in der Gestalt der sittlichen Regel der Ehre auftritt, und die Besonnenheit um so eher täuschen kann.

§. 33.

Etwas ganz anderes ist die Beurtheilung fremder Handlungen, die man nur zu leicht mit der Be-

urtheilung der eigenen im Gewissen verwechselt, indem man dem Andern das eigene Gewissen leihet, und ihm ein Schuldgefühl und Gewissensbisse unterschiebt, die er vielleicht gar nicht kennt. Im Gewissen urtheilen wir nach einer festen Regel, der anerkannten Ueberzeugung; für die Beurtheilung fremder Handlungen aber fehlt es an einer solchen Regel, indem man wohl die Handlungen sehen, nicht aber die Beweggründe derselben sicher erkennen kann. Demungeachtet giebt es eine solche Beurtheilung, und es fragt sich, nach welchen Gesetzen sie geschehen kann? Von der sittlichen Beurtheilung fremder Handlungen schließen wir mit Recht alle Urtheile der Partheylichkeit aus, die der Gegner über den Gegner fället, indem sich der Eine den Zwecken des Andern entgegensetzt und jeder in dem Widerstand des Andern die schwärzeste Bosheit findet. Eine solche Beurtheilungsart wird nicht nur in den kleinen Verhältnissen des bürgerlichen Lebens, wo sie in Beziehung auf Freundschaft und Feindschaft ihre naturgemäße Stelle findet, sondern sehr oft in geschichtlicher Ansicht geübt. Engherzige Beurtheiler loben oder tadeln die geschichtlichen Gestalten nach dem, was sie für oder wider die Zwecke, die sie für die wahren halten, gethan, „Nutzen oder Schaden" gestiftet, nicht nach dem, wie sie es gethan, aus welchem sittlichen Geist und Charakter. Schlechte Dichter zeichnen ihre Helden und deren Widersacher als Muster- und Warnungsbilder der Moral, die eben im Schwange geht, und bereiten ihnen bey den Lesern ein Lob und einen Tadel, die sich darauf gründen, was jeder für recht und nützlich oder für das Gegentheil hält. Wenn sie sich ja hoch versteigen, so geben sie eine psychologische Zer-

gliederung der Charaktere, und veranlassen eine Beurtheilung, wie sie jeder im Gewissen übt, indem sie Grundsätze und Beweggründe der Handelnden entwikkeln, und die Sittlichkeit ihrer Handlungen, die Güte oder Bosheit ihres Willens dem urtheilenden Verstande darlegen. Aber im Leben, wo niemand das Herz unter Glas trägt, so daß man durchschauen könnte, findet diese Beurtheilung mit dem Verstande gar nicht Statt, indem die Regel dafür fehlt, und es tritt ein ästhetisches oder Gefühlsurtheil, ein sittlicher Geschmack, an dessen Stelle. Im Geschmack urtheilen wir ahnend nach einer unaussprechlichen Regel: und so wenden wir in der sittlichen Geschmacksbeurtheilung als Regel die unbestimmte Idee sittlicher Gesetzgebung, wie wir sie im Gemüth tragen, an, und beurtheilen die menschlichen Handlungen nicht als gut und böse, sondern als schön und häßlich, als erhaben und verworfen. In wiefern wir in einer sittlichen Handlungsweise die höchste Idee der sittlichen Gesetzgebung ausgedrückt finden, werden wir darin das Bild sittlicher Erhabenheit erscheinen sehen. Dieß ist aber vorzüglich der Fall, wo wir eine große Kraft des Willens in freyer Unterwerfung unter das Gebot der Tugend erblicken. Erhabenheit kommt dem Charakter zu, oder der reinen Form sittlicher Handlungen in der Stärke und Festigkeit des Willens, in Ausdauer, Muth, Unerschrockenheit, Selbstverleugnung und Aufopferung; und hier ist die Beurtheilung noch am meisten regelmäßig, weil wenigstens immer die Einheit und Folgerichtigkeit als Richtschnur dienen kann. Wenn wir aber in einer sittlichen Handlungsweise mit verständig ästhetischer Beurtheilung das Ideal sittlicher Voll-

kommenheit ahnen, so geben wir ihr das Lob sittlicher Schönheit. Denn Schönheit ist die freye Uebereinstimmung nach einer unbestimmten verständigen Regel, und Vollkommenheit fällt in das Gebiet des Verstandes. Hierbey werden wir vorzüglich auf die Materie der Handlungen, auf Beweggründe und Gesinnung, auf die Beschaffenheit des Herzens sehen, wobey eine grosse Mannigfaltigkeit Statt hat. Der erhabene Charakter ist sich immer gleich, sowie auch das Gefühl der Achtung stets dasselbe ist; die Schönheit der Seele aber spielt in tausendfaltigen Farben und ist so vieler Abstufungen fähig, als die Liebe, die sich eben darin zeigt. Hieraus folgt die wichtige Wahrheit, daß wir in Andern zwar das Feindliche und Widerwärtige nach parthevischem Urtheil, und das Verworfene und Häßliche nach ästhetischem Urtheil, niemals aber das Böse nach sicherem verständigen Urtheil, sondern dieses nur in uns selbst finden können. Nur bey näherer Kenntniß der Anderen, ihrem innern sittlichen Zustand nach, dürfen wir das verständige Urtheil übertragend auf sie geltend machen, und ihre Handlungen für böse erkennen. Der sittlichen Beurtheilung Anderer, so wie dem eigenen Urtheil des Gewissens, steht aber noch eine Ansicht der sittlichen Natur des Menschen überhaupt zur Seite, die wir noch kennen lernen müssen, um die Lehre von der Zurechnung zu vollenden.

§. 34.

Wir sahen oben (§. 29.), daß der verständige Entschluß nach richtiger Form immer abhängig sey von dem Kraftverhältniß, in welchem der sinnliche Antrieb gegen den sittlichen auftritt, und umgekehrt, daß dieses Ver-

hältniß aber in der Natur natürlicherweise schwanke und wechsele, mithin der verständige Entschluß keinesweges der Foderung des Gewissens, stets und allein der nothwendigen Regel um der Nothwendigkeit willen zu folgen, entspreche, weil hier noch der Zufall möglich sey. Im verständigen Entschluß soll sich die Vernunft rein durch die Vernunft bestimmen lassen; ist aber der Wille noch fähig, sich nach sinnlichem Antrieb zu bestimmen, so genügt er offenbar jenem Gesetz nicht vollkommen. Mithin kann der Mensch eigentlich nie ein vollkommen gutes Gewissen haben, wenn dieses nämlich in der vollen Befriedigung des Tugendtriebes, in der vollen Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst, besteht. Dies erhellet auch von einer andern Seite. Der Wille ist nur dann vollkommen gut, wenn er durch die Vorstellung der Nothwendigkeit des Gesetzes gelenkt wird, nicht aber durch die Lebhaftigkeit des Antriebes. Nun aber wird der sittliche Antrieb doch immer auch mit Lebhaftigkeit auftreten müssen, wenn nicht die Lebhaftigkeit des sinnlichen Antriebes überwiegen soll. Wir denken hiebey keinesweges an den sinnlichen Entschluß aus sittlichem Antrieb in der Begeisterung, den wir als des verständig gebildeten Menschen unwürdig verworfen haben, sondern reden von dem verständigen Entschluß, bey welchem der sittliche Antrieb in verständiger Form aufgefaßt von der verständigen Willkühr erwogen wird. Aber diese verständige Auffassung setzt doch eine gewisse sinnliche Lebhaftigkeit voraus: nur was erst in die Form der Sinnlichkeit (in den innern Sinn) gefallen, kann vom Verstand aufgefaßt werden. Sodann muß die verständige Auffassung selbst ihre Lebhaftigkeit d. h. Deutlichkeit und Klarheit haben, um die Aufmerksamkeit der

Willkühr von der sinnlichen Lebhaftigkeit des sinnlichen Antriebes abzuziehen, und so wird im Entschluß nicht die reine Nothwendigkeit des Gesetzes, wie es seyn soll, sondern die verständige Lebhaftigkeit der Vorstellung davon das Bestimmende seyn. Dazu kommt, daß alle Verständigkeit Gewohnheit voraussetzt, durch welche nach und nach die Gewalt der Sinnlichkeit gebändigt worden; Gewohnheit aber ist eine Art von höherer Sinnlichkeit, die nur vom Augenblick frey gemacht ist, aber immer noch dem Gesetz der Lebhaftigkeit folgt, indem durch die Beygesellung der Vorstellungen die Lebhaftigkeit der einen durch die andere verstärkt wird. Mithin hat eine rein vernünftige Willensbestimmung in der Natur nicht Statt, und jeder tugendhaften Handlung des Menschen klebt Sünde an. Wenn nun aber der Mensch auf diese Weise in jeder einzelnen Handlung dem Gesetz der Sinnlichkeit unterworfen ist, so gilt dieses von seinem sittlichen Charakter überhaupt: er hat einen Hang zur Sinnlichkeit. Da nun das Gewissen den Willen als frey beurtheilt, und, so oft er sich aus sinnlicher Schwäche entschlossen, ihn mit dem Urtheil straft, er habe sich anders entschließen sollen und können, und ihm die sündhafte Handlung als freye That zurechnet: so müssen wir uns auch den Hang zur Sinnlichkeit als eine freye Wahl zurechnen. In der sinnlichen Schwäche des Willens liegt das Böse, mithin schreiben wir uns im Gewissen einen freyen Hang zum Bösen zu, den wir uns als unsere Schuld zurechnen. Und sowie uns bey jeder einzelnen Handlung das volle reine Gefühl der Selbstzufriedenheit versagt ist, so wird diese Selbstzufriedenheit überhaupt getrübt und gestört durch das Grundurtheil unserer Unwürdigkeit und Un-

vollkommenheit. Seligkeit also und Friede und Freudigkeit vor Gott oder Seelenruhe ist nicht das reine Werk unserer Tugend; diese ist die unerlaßliche Bedingung dieser Seelenruhe, ohne daß wir unsere Pflicht gethan, wird sie uns nicht zu Theil, nie aber werden wir sie ganz gethan haben: mithin bleibt noch eine Lücke auszufüllen, ein Mißton auszugleichen, und nur wenn dieß geschehen, wird die reine Harmonie der Seelenruhe uns beseligen. Weit entfernt aber, daß diese Idee unsrer unüberwindlichen Unvollkommenheit das Tugendstreben lähmen sollte, schöpft es daraus vielmehr neue Kraft. Denn was ist diese Idee anders als der erkannte Gegensatz dessen, was wir seyn sollen, und dessen, was wir sind: auch hierin drückt sich gleichsam die Erinnerung an unsre höhere Abkunft und Bestimmung aus, die sich im Urtheil des Gewissens überhaupt und in der demselben zum Grunde liegenden Idee der Freyheit ausspricht. Der Mensch, einer höhern Welt angehörig, ist freyer Herr seines Lebens, unabhängig vom Gesetz dieser niedern Welt; ergiebt er sich diesem Gesetz, so kann es nur durch seinen freyen Willen geschehen. Es kommt zuletzt auf die Wahl zwischen diesen beyden Sätzen an: entweder ist der Mensch ein Naturwerk, das der Naturnothwendigkeit gehorcht, oder er steht über der Natur, und beherrscht sie mit freyem Willen; da nun niemand sich seinem innern reinen Gefühl nach der Naturnothwendigkeit anheimgeben kann, so muß er sich zu dem zweyten Satz entschließen, dann aber auch alles, was er ist, dem Gesetz der Freyheit unterwerfen, und selbst seine sinnliche Abhängigkeit als freye Wahl ansehen.

§. 35.

Das ist die biblische Lehre von dem angebornen

Verderben und der Unwürdigkeit der menschlichen Tugend. „Vor Gott ist kein Lebendiger gerecht" (Ps. 143, 2.); „selbst an Engeln findet er Fehler, und sie sind nicht rein in seinen Augen, geschweige der Bewohner lehmener Hütten." (Hiob 4, 18 f. vgl. 15, 14 f.) „Wer kann sagen, ich habe mein Herz schuldlos erhalten, ich bin rein geblieben von Sünde?" (Spr. 20, 9. vgl. 1 Kön. 8, 46.) Der Mensch soll sich nicht für gerecht halten, der Glanz der Tugend erbleicht vor anmaßlicher Selbstzufriedenheit. Jener Zöllner, der sich für schuldig erkannte, ging gerechtfertigter hinweg, als der Pharisäer, der Gott dankte, daß er nicht sey, wie andere Leute. „Wer sich selbst erhöhet, der wird erniedrigt, wer sich aber selbst erniedrigt, der wird erhöhet" (Luc. 18, 9—14.). Wer das Vollkommene schon glaubt erreicht zu haben, hat sich ein Unvollkommenes zum Ziel gesetzt, und erniedrigt sich selbst; wer aber seine Unvollkommenheit einsieht, erhebt sich zu höherem Streben, indem er sich nicht einbildet, „als hätt' ers schon ergriffen oder wäre schon am Ziele, sondern vorgestrecket nach dem, was vor ihm lieget, dem Ziele entgegen eilet" (Phil. 3, 12 ff.). „Durch die Werke des Gesetzes wird kein Mensch vor Gott gerechtfertigt," erlanget keiner den „Frieden mit Gott," „denn durch das Gesetz kommt Erkenntniß der Sünde" (Röm. 3, 20.); das Gesetz verlangt die strengste Erfüllung, reinen, unbedingten Gehorsam, den kein Mensch leisten kann. „So daß jeglicher Mund verstummen, und alle Welt strafbar erscheinen muß vor Gott" (Röm. 3. 19.). Diese Sündhaftigkeit ist nun nach der Schrift dem Menschen angeboren: „in Schuld ist er geboren, und in Sünde empfangen" (Ps. 51, 7.), und der Apostel leitet

dieses natürliche Verderben vom Ungehorsam des ersten Menschen her: „durch Einen Menschen ist die Sünde gekommen in die Welt und durch die Sünde der Tod, und also ist auf alle Menschen der Tod übergegangen, dieweil alle gesündigt haben, obschon nicht*) mit gleicher Uebertretung, wie Adam" (Röm. 5, 12 ff.). Schwerlich ist Pauli Idee, daß die Menschen in Adam, wie Augustinus V. 12. erklärte, gesündigt hätten, sondern er sah die Sündhaftigkeit, wie den Tod, als eine von ihm durch Fortpflanzung erhaltene Erbschaft an. Dieß ist die natürliche Ansicht der Sache: die sinnliche Schwäche des Menschen ist mit seiner ganzen körperlichen und geistigen Natur verknüpft; so wie ihm nun diese durch Zeugung und Geburt bestimmt ist, so auch jene. Aber bey dieser Ansicht bleibt der Apostel nicht stehen, sondern er betrachtet diese natürliche Beschaffenheit als strafbar, als Sünde, deren „Sold" der Tod ist, mithin rechnet er sie als freye That zu, und stimmt so ganz mit unserer obigen Lehre überein. Dazu kommt noch der Gedanke, daß der Teufel die ersten Menschen verführt habe (2 Cor. 11, 3.), und überhaupt der Urheber des Bösen sey (Joh. 8, 44.), womit der übersinnliche, freye Ursprung des Bösen angedeutet ist. Von dieser Lehre müssen wir ausführlich reden.

§. 36.

Die Handlung des Menschen in der Natur, die als böse erkannt wird, ist zunächst als eine Natur- und

*) Die Lesart, welche μή wegläßt, scheint doch kaum der gewöhnlichen die Wage zu halten, und ein Product der strengern lateinischen Lehre zu seyn. S. Griesbach N. T. a. h. l.

Zeiterscheinung zu betrachten, für die aber eine übersinnlich freye Ursache aufzusuchen ist, wie für alles, was in die Zeit fällt. Wenn nun Gott, „der Vater des Lichts, von dem alle gute Gaben kommen" (Jac. 1, 17.), nicht Urheber des Bösen seyn kann: so bietet sich zur Erklärung das alte Philosophem vom Teufel dar, welcher nichts ist als der freye Hang zum Bösen, absolut gedacht, als Substanz und Person. Dieser Gedanke aber ist in sich selbst widersprechend: das Böse kann gar nicht absolut seyn, weil es nur im Gegensatz des Guten etwas ist, ein rein Böses wäre rein gut. Dies ist vollkommen klar aus unsern bisherigen Untersuchungen. Das Gute besteht in der selbstständigen Bestimmung des vernünftigen Willens durch das vernünftige Gesetz nach der Form der Nothwendigkeit. Denken wir uns nun den Teufel als ein Wesen, das nicht anders als böse handeln kann vermöge seiner Natur: so erhalten wir die Idee eines selbstständigen Wesens, das sich durch sich selbst bestimmt, rein seiner innern Natur nach, welches eben gut wäre. Wollten wir annehmen, es sey im Teufel ein absoluter Widerstreit zwischen dem Gesetz und dem Willen: so ist zuförderst ein absoluter Widerstreit oder eine absolute Negation undenkbar in einem Wesen, das eine Einheit in sich tragen und in dem Weltganzen seine Stelle finden soll; sodann fragt sich, ob das Gesetz in ihm liege, und wir müssen dieses der Analogie unserer Natur und der Denkbarkeit der Sache nach annehmen, denn ein Gesetz, das wir nicht in uns haben, ist kein Gesetz; hat der Teufel aber das Gesetz des Guten in sich, so muß er auch den Trieb des Guten in sich haben, denn ohne Trieb giebt es kein Gesetz: folglich kann er auch nicht absolut böse seyn. Wir können

es auch so fassen: der Teufel hat entweder kein Gewissen, dann ist er nicht böse, denn wo keine Freyheit und Zurechnung, ist auch keine Uebertretung, er ist nur ein böses Naturding; oder er hat ein Gewissen, dann ist er nicht absolut böse, denn das Gewissen setzt ein eignes Mißfallen am Bösen voraus, und in ihm liegt der Keim der Besserung *). Am strengsten gefaßt erscheint die Undenkbarkeit des Teufels so, wie es schon oben (§. 31.) angedeutet worden. Das Böse besteht in der sinnlichen Schwäche des Willens im Gegensatz gegen dessen unwandelbaren, nach erkannter Nothwendigkeit geleisteten Gehorsam gegen das Gesetz, oder es besteht in der Unselbstständigkeit im Gegensatz gegen die Selbstständigkeit. Soll nun der Teufel schlechthin böse seyn, so muß die Unselbstständigkeit in ihm absolut d. h. selbstständig gedacht werden, man muß annehmen, daß er nie anders handele als unselbstständig, womit er aber selbstständig handelte, denn es wäre so in ihm kein Wechsel: diese Annahme hebt sich mithin in sich selber auf. Von einer andern Seite ist die Idee eines Teufels und eines Teufelsreiches darum verwerflich, weil dadurch zwar die Heiligkeit Gottes gerettet und von ihm der Ursprung des Bösen abgewälzt, dagegen aber seine Allmacht eingeschränkt wird. Der Einwurf den ein Indianer einem Missionär machte, warum Gott den Teufel nicht todt schlage, enthält alles in sich zusammengedrängt, was vom religiösen Standpunkt aus gegen diese Lehre gesagt werden kann. Wollte man sagen, derselbe Einwurf lasse sich gegen die Annahme einer idealen, übersinnlichen Bedeutung des Bösen ma-

*) Vgl. Vogel Lehrbuch der christlichen Moral S. 140.

chen, indem dadurch etwas in die Welt der Ideen, das Reich Gottes, gesetzt werde, was vermöge der heiligen Allmacht nicht seyn sollte: so antworten wir: diese ideale Bedeutung des Bösen soll noch weit entfernt seyn von einer theoretischen Erklärung desselben, und bloß das sittliche Verwerfungsurtheil unsers Charakters ausdrücken gegen die Entschuldigung, die der Mensch so gern ergreift: die endliche Unvollkommenheit unserer Natur bringe es mit sich, daß wir unvollkommen seyen. Wir sagen: das Böse findet der Mensch in sich, und es ist nur seine Schuld, daß er es in sich findet; und dabey bleiben wir stehen, ohne das Räthsel lösen zu wollen, wie es sich in der ewigen Natur der Dinge mit der heiligen Allmacht Gottes vertrage.

§. 37.

Aber soviel sich auch gegen die Idee des Teufels von Seiten der Wissenschaft einwenden läßt, so sehr läßt sie sich als volksmäßige mythologische Vorstellung vertheidigen für einen Bildungszustand der Menschen, wo das philosophische Denken noch nicht erwacht, und das sittliche Geschmacksurtheil noch nicht ausgebildet ist (denn dem ausgebildeten Geschmack wiederstrebt sie in ihrer bisherigen Gestalt darum, weil sie begriffsmäßig gefaßt ist, und in dieser strengen Begriffsmäßigkeit nicht nur das Gefühl der Wahrheit, sondern auch der Schönheit verletzt). Dieser Bildungszustand hatte nicht nur zu Jesu Zeit unter den Juden, sondern auch in der ganzen christlichen Kirche bis auf unsere Zeit Statt, wo sich allerdings Zweifel gegen die Existenz des Teufels selbst unter dem Volke regen. Mit der Idee des Teufels ist nämlich der falsche Gedanke abgeschnitten, den neuere Philosophen zu begünstigen scheinen, daß das

Böse nur in einem Mangel bestehe, mithin an sich nichts sey, wodurch die Stimme des Gewissens eingeschläfert oder Lügen gestraft wird. Denken wir uns das Böse persönlich im Gegensatz gegen Gottes Heiligkeit, so denken wir es uns als etwas wesentlich Seyendes, so wie es in uns selbst und unserm Wesen eingedrückt ist, womit für die sittliche Ansicht ungeheuer viel gewonnen wird. Auch ist dadurch dem aus empirischer Ansicht entspringenden Irrthum vorgebeugt, daß das Böse in der Sinnlichkeit liege. Wir denken uns nämlich den Teufel als einen Geist ohne Körper: wie könnte er nun böse seyn, wenn das Böse im Körper läge? Er besitzt auch nach alter Lehre nicht nur den Körper des Menschen, sondern auch dessen Seele, welches letztere die schlimmste Art von Teufelsbesitzung ist: mithin muß im Geiste des Menschen der Keim des Bösen liegen, in seiner Freyheit, nicht in der Naturnothwendigkeit. Der Kampf mit dem Teufel ist kein Kampf mit Fleisch und Blut (Eph. 6, 12.). So wie nun auf diese Weise durch den Mythus vom Teufel die ideale Bedeutung des Bösen geschützt ist, so spiegelt sich darin zweytens ein geschichtlich empirisches Bild sittlicher Verkehrtheit ab, welches die tiefste Bedeutung für das Leben hat. Es ist nämlich nicht zu leugnen, daß es einen Grad von Bosheit giebt, wo der Mensch nicht aus Schwäche, sondern mit kräftig besonnenem Entschluß böse handelt, und eine eigene Lust darin findet, des Gesetzes, das er wohl kennt, zu spotten. Hier tritt erfahrungsmäßig das Böse nicht bloß als Mangel verneinend, sondern als etwas Wirkliches bejahend auf, der Mensch sagt sich klar: ich will böse seyn. Wir haben oben (§. 31) gezeigt, wie eine solche

Verkehrtheit zunächst einer verständigen Ausbildung angehört, die durch Willkühr nach und nach zu Stande gekommen ist. Wenn nun aber das verständige Leben des Menschen nichts ist, als die Zurückstrahlung (Reflex) seines unmittelbaren Lebens, die Willkühr nichts als das Abbild der Freyheit: so muß das Böse das im verständigen Leben als ein Bejahendes mit Willkühr auftritt, auch im unmittelbaren Leben ein solches mit Freyheit seyn, mithin muß der menschlichen Natur ein ursprünglicher Hang zum Bösen ankleben: so daß also die Erfahrung selbst wieder auf jene Idee des durch Freyheit seyenden Bösen zurückweist. Der Teufel stellt nun eine solche durchgängige Verkehrtheit des verständigen Willens vor, in der sich die ursprüngliche unmittelbare Willensbestimmung, böse seyn zu wollen, in vollendeter Gestalt mittelbar zeigt, und ist somit ein Warnungsbild für die menschliche Natur, die wohl auch in diesen Abgrund gerathen könnte. Um aber diesen Mythus vom Teufel brauchbar und unschädlich zu machen, muß man erstens die dogmatische Wahrheit der wirklichen Existenz des Teufels unerörtert lassen, sie nicht ausdrücklich behaupten und mit Strenge aussprechen, noch auch die dagegen rege gewordenen Zweifel niederzuschlagen suchen, wodurch man sie nur desto mehr aufregen würde. Zweitens muß man so viel als möglich die sittliche Wahrheit dieses Bildes für das Gefühl behaupten, und es daher nicht zu grell ausmahlen, sondern menschlich fassen. Für die Kunst endlich, wenn sie sich des Teufels bedienen will, gilt noch in der Behandlung teuflischer Gestalten das Gesetz der Schönheit, jener Schönheit in der Häßlichkeit, welche z. B. die Schlange, die Giftpflanze behauptet. Es

muß

muß nämlich in dem Häßlichen, wenn es nicht Ekel erregen soll, sich nicht nur ein gewisses Maaß und Gleichgewicht, sondern auch eine gewisse Freyheit und Selbstständigkeit des Lebens kund thun, so daß man es dem eigenen Leben verwandt findet *).

§. 38.

Der Mythus vom Sündenfall 1 Mos. 3. enthält eigentlich die Entstehungsgeschichte der ursprünglichen Sündhaftigkeit der Menschen nicht, so wie auch, nach richtiger Auslegung, der Teufel dabey keine Rolle spielt. Der Inhalt ist, nach unbefangener Ansicht, dieser. Die ersten Menschen lebten ohne Mühe und Beschwerde in einem Garten, dessen Früchte ihren Hunger stillten, und weiter kannten sie kein Bedürfniß, denn sie gingen noch nackt. Dieß ist das Bild des bedürfnißlosen Naturlebens, wo der sinnliche Trieb, noch nicht verwöhnt und entartet, leicht zu befriedigen ist, wo keine Begierde, aber auch keine Arbeit und Kunst, das Leben bewegt. Hierin ist alles natürlich geschichtlich: in einem gewissen Grade muß ein Leben im Paradies oder in Arcadien wirklich einmal unter dem Menschengeschlecht bestanden haben; und noch jetzt blüht es, wenn auch nur kurz, in den glücklichen Tagen der Kindheit. Dieser Einfachheit der äußeren Lage entsprach der geistige Zustand: die Menschen schämten sich nicht, wie die Kinder, und hatten, wie diese, keinen Verstand und

*) Die neueste Apologie des Teufels (Judas Ischariot oder das Böse im Verhältniß zum Guten betrachtet von C. Daub. 1816.) enthält, wenn man die Träumereyen und Fictionen einer schwärmenden Speculation ihrem Urheber zurückgegeben hat, nichts Wahres, als was wir oben dafür gesagt haben, daß nämlich das Böse eine positiv ideale Bedeutung hat.

keine verständige Willkühr, denn dieß ist unter der „Erkenntniß des Guten und Bösen" zu verstehen. Mit dem Eintritt dieser Erkenntniß bezeichnet der Hebräer das erwachsene Kindesalter, wo die Kinder verständig werden und sprechen lernen (Jes. 7, 15. vergl. 8, 4.). So wie nun die Kinder in ihrem Unverstand Gutes und Böses weder kennen, noch auch eben darum thun, so auch die ersten Menschen. Sie befanden sich auf der Stufe der Sinnlichkeit in Absicht auf Antrieb, Erkenntniß und Willkühr, wo das Bewußtseyn der Freyheit und somit auch der Zurechnung, Sünde und Schuld, nicht Statt hat. Allerdings kannten die ersten Menschen ein Gesetz, nämlich das Verbot, nicht vom Baum der Erkenntniß zu essen, und man könnte sagen, daß sie darum auch schon den Unterschied von Böse und Gut gekannt. Allein dieses Gesetz war früherhin für sie kein Gegenstand der Willkühr, wie aus der Antwort der Eva auf die Frage der Schlange erhellet. Sie verräth gar keine Unzufriedenheit mit dem Verbot; sie ist zufrieden, daß sie von allen andern Bäumen essen dürfen, und meint, es müsse eben so seyn, daß ihnen der Baum der Erkenntniß versagt sey *). Gerade so finden wir bey wohlgezogenen Kindern, daß ih-

*) Die Schlange sagt, um zur Unzufriedenheit und Lust aufzureizen: „Ist es auch so, daß Gott gesagt hat, ihr sollt nicht essen von allen Bäumen des Gartens?" Das Weib antwortet unbefangen: „Von den Früchten der Bäume des Gartens essen wir, aber von den Früchten des Baumes, der mitten im Garten stehet, hat Gott gesagt, esset nicht davon, rühret ihn nicht an, damit ihr nicht sterbet." Das „rühret ihn nicht an," was die Eva hinzusetzt (denn in der Rede Gottes Cap. 2, 17. findet es sich nicht) zeigt, wie unverbrüchlich ihr das Gesetz erschien.

nen das Gebot ihrer Eltern als etwas erscheint, was gar nicht anders seyn könne. Das Gesetz hat für sie den Charakter einer Naturnothwendigkeit, den es durch sinnliche Eindrücke oder Gewohnheit erhalten hat, und selbst dieses also paßt zu der Bildungsstufe der Sinnlichkeit, die wir in einem solchen sittlichen Zustand finden. So wie unserem Mythologen bey der Zeichnung des ersten Zustandes des Menschengeschlechts der Zustand der Kindheit vorschwebt, so denkt er sich die ersten Menschen auch unter der Leitung eines Vaters, welches Jehova ist. Und ist in diesem Bilde nicht die höchste Wahrheit? Ist die Weltgeschichte etwas anderes als die Geschichte der Erziehung des Menschengeschlechts?

Was bey Kindern geschieht, wenn sie anfangen selbstständig zu werden, daß sie vorwitzig werden und über die Gebote ihrer Eltern selber urtheilen wollen, daß ihnen Zweifel an der Zweck- und Rechtmäßigkeit derselben aufsteigen, und daß sie leicht der Lust erliegen, sie zu übertreten: dasselbe geschah bey den ersten Eltern. Die kluge arglistige Schlange ist die Personification dieser vorwitzigen Zweifel, sie hält dem Weibe die Lockspeise der zu erlangenden Erkenntniß des Guten und Bösen, der verständigen Selbstständigkeit, vor, und das Weib, dem man immer Lüsternheit und Vorwitz Schuld gegeben, geht in diese Zweifel ein, und erliegt der Lust, das Gebot zu übertreten. Der Genuß des Baumes ist die erste willkührliche That der Menschen, und damit sind sie aus der kindlichen Unbewußtheit herausgetreten, „ihre Augen wurden aufgethan, sie sahen, daß sie nacket seyen" (Cap. 3, 7.) und schämten sich, und waren Gott gleich geworden, erkennend Gutes und Böses (V. 22.). Aber zugleich haben sie auch gesündigt,

das böse Gewissen regt sich und macht, daß sie sich vor Gott verstecken (V. 8 ff.), und Gott bestraft sie für ihren frevelhaften Vorwitz mit Mühe und Elend. Dahin ist die glückliche Bedürfnißlosigkeit; gleich mit dem Schaamgefühl kommt ihnen das Bedürfniß der Kleidung; hierauf müssen sie Ackerbau und Viehzucht treiben, erfinden Künste, bauen Städte, aber zugleich auch entstehen Verbrechen, Mord und Krieg (Cap. 4.). Dieß ist offenbar die Entstehungsgeschichte der Bildung und Verbildung im Menschenleben, im Gegensatz mit einfacher zufriedener Unschuld und Ruhe. Das Kind, das der Erziehung der Eltern entwächst, und sich selbst bestimmen lernt, wird nicht frey von Fehltritten bleiben, und oft wird es das Opfer seiner Leidenschaften. Die Völker, wenn sie aus dem Kindesalter heraustreten, erwartet die gleiche Gefahr, für die Unschuld und Ruhe tauschen sie Laster, Knechtschaft und Kampf ein.

Man hat mit Recht gesagt, daß dieß kein Fall, sondern vielmehr eine Erhebung und ein Fortschritt sey. Ist es nicht die Gottähnlichkeit, der hohe Vorzug der Selbsterkenntniß und Selbstbestimmung, was die Menschen erlangt haben? Sind sie nicht aus der träg Ruhe aufgeschüttelt zur Thätigkeit und zum Kamp Hätten wir eine Geschichte erhalten, ohne diese V änderung? *) Doch aber ist mit dieser Gottähnli und Bildungsfähigkeit die Sünde und das Ueb die Welt getreten, und von dieser Seite ist jener

*) S. Kant Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschi der Berliner Monatschrift v. J. 1786. St. 1. S. 1 in s. kleinen Schriften, Neuwied 1793. S. 93 ff. S. Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem der Mosaischen Urkunde, in s. kl. Schriften 1. Th.

schritt allerdings ein Fall. Dieß muß genauer betrachtet werden.

Unser Mytholog ist weit entfernt, den sittlichen Zustand der ersten Menschen vor dem Fall sich als vollkommene Weisheit und Heiligkeit zu denken. Er sagt davon kein Wort; was er andeutet, führt auf kindliche Unschuld. Diese ist nun von Heiligkeit sehr verschieden, doch aber ist sie das Bild desjenigen sittlichen Zustandes, den wir als unsere Bestimmung denken. Im Kinde ist der Streit zwischen den Begierden und dem verständigen Willen noch nicht erwacht, es herrscht Friede in seinem Herzen; freylich nicht der Friede der Selbstbeherrschung, wie ihn die Idee fodert, aber doch Friede: wir nun sollen ihn durch Freyheit erlangen, und in höherer Art wie die Kinder werden. Auch weiß das Kind in seiner Unbefangenheit und Unbewußtheit von keiner Schuld, denn Zurechnung findet nur bey dem Bewußtseyn der Freyheit Statt, welches das Kind noch nicht hat. Mit dem Gefühl der Schuld aber tritt, wie wir zeigen werden (§. 40.), auch die Idee des Uebels erst ins Leben. Die Kinder kennen wohl den Schmerz, aber sie vergessen ihn bald und schütteln ihn leichtsinnig ab; übrigens haben sie keine Wünsche, und kennen daher auch nicht alle die Täuschungen und Vereitelungen, die das vielfach bewegte Leben dem Menschen bringt, und ihn mißmüthig und unzufrieden macht. Dasselbe gilt in gewissem Grade auch von den rohen Völkern. Und so läßt unser Mytholog die Menschen für ihren Fehltritt mit Mühseligkeit, Schmerz und Tod strafen. Es läßt sich nicht behaupten, daß er dem Menschen vor dem Falle Unsterblichkeit des Körpers beylege; denn da derselbe aus Staub gebildet war, und die Sterblichkeit desselben

ausdrücklich mit seiner irdischen Beschaffenheit in Zusammenhang gesetzt wird (Cap. 3, 19.): so ist der Tod nicht die Folge einer durch die Sünde geschehenen Verderbniß der Natur, sondern einer natürlichen Ordnung. Wie aber? Der Tod wird doch als Strafe zuerkannt, und es scheint im ganzen Zusammenhange der Erzählung zu liegen, daß der Mensch früherhin vom Baum des Lebens gegessen und somit unsterblich gewesen? Dieß löst sich ganz natürlich so. Der Mytholog erkannte den innigen Zusammenhang der Sünde mit dem Uebel und namentlich auch dem Tode. Er ließ daher beyde zugleich ins Leben treten, und gab zu verstehen, daß wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, er auch selig und unsterblich geblieben wäre. Da er aber sowohl den sittlichen, als den körperlichen Zustand des Menschen vor der Sünde ganz natürlich faßt: so bleibt jene Voraussetzung bloß ideal, als welche sie auch allein wahr ist, und noch jetzt gilt. Auch wir müssen sagen, daß, wenn wir nicht sündigten, wir unsterblich wären, daß unsere Sündhaftigkeit nichts ist als die sittlich beurtheilte und zugerechnete Endlichkeit unserer Natur *).

---

*) Die alte (s. Theophil. ad Autolycum L. II. §. 17. Luther zur Genesis, Hall. Ausg. 1. Th. S. 260.), jetzt wieder aufgewärmte Meinung, daß durch den Sündenfall die ganze Natur, insbesondere auch die Thierwelt, verderbt worden, findet zwar in der Strafe der Schlange eine scheinbare Bestätigung. Richtig aber ist dieses naturgeschichtliche Mythologem so zu fassen, wie es Buttmann in der Abhandl. ueber die beyden ersten Mythen der Mosaischen Urgeschichte, Berl. Monatsschr. März u. April 1804.) gefaßt hat, der damit die griechische Fabel von der Schlange Dipsas vergleicht, welche dem durstigen Esel die kostbare Ladung einer Arzney gegen das Alter ablistete, dafür aber mit dessen Durst bestraft wurde.

So bewährt sich also vollkommen der gesunde Blick, mit dem unser Mytholog die sittliche Natur und Geschichte des Menschen durchschaut hat. Er stellt nicht die Entstehung der Sündhaftigkeit geschichtlich dar, welche nur in der Idee ist, und keinen zeitlichen Ursprung hat, sondern bloß den Eintritt der Willkühr und mit derselben auch der Sünde in das Leben, welches zwey sehr verschiedene Ansichten sind. Aber seine Darstellung bedarf nicht der Augustinischen Mißdeutung, um mit der biblischen Ansicht von der Sündhaftigkeit des Menschen in Uebereinstimmung gesetzt zu werden. Sie enthält die ideale Ansicht zugleich mit der erfahrungsmäßigen, wie denn beyde immer in und mit einander seyn sollen. Sobald der Mensch angefangen, seine Willkühr zu gebrauchen, hat er gesündigt, und die Reinheit und Seligkeit verloren, und daß er gesündigt, ist seine eigene Schuld, und Allen klebt dieser freye Hang zur Sünde an.

§. 39.

Durch die Idee eines ursprünglichen freyen Hanges zum Bösen erhält das Urtheil des Gewissens über einzelne Vergehungen erst seine rechte Kraft: die einzelnen Mißtöne unseres inneren Lebens regen immer den Grundmißton mit auf, und bewegen, so verstärkt, das Gemüth tiefer und gewaltiger. Reue nennen wir das aus der Anerkennung der Gewissensvorwürfe entstehende Mißfallen an einem begangenen Fehler: dieses Mißfallen ist ein Gefühl, das aber theils in der Beurtheilung unseres wirklichen sittlichen Zustandes besteht, mithin verständiger Natur ist, theils zur Grundlage oder zum Grundton jenes Mißfallen an unserer sittlichen Beschaffenheit überhaupt hat, mithin religiöser Na-

tur ist. Das verständige Mißfallen allein würde der Entschuldigung noch Raum lassen, weil doch jedes Vergehen aus dem wirklichen Zustand der Sittlichkeit und aus natürlichen Bedingungen hervorgegangen ist; denn obschon das Gewissen immer die Freyheit des Willens voraussetzt, so erkennt es doch zugleich die Bedingungen an, unter denen er sie geltend machen soll: das religiöse Mißfallen aber schneidet alle Entschuldigung ab, weil es jeden einzelnen Fehler samt den Ursachen, durch die er bewirkt worden, als Folge der fehlerhaften Grundbeschaffenheit des Willens ansieht; in diesem religiösen Gefühl wird die Idee der Freyheit erst recht geltend gemacht. Beyde Arten des Mißfallens müssen in gehörigem Verhältniß bey einander seyn, um die Besserung zu bewirken. Fehlte das religiöse, so würde der Wille nicht hinreichend bewegt: wäre es vorherrschend, so daß es das verständige verdunkelte, so würde eine bloß contemplative Gemüthsstimmung, kein Entschluß und keine That, hervorgebracht, weil der Wille, vom verständigen Urtheil verlassen, nicht wüßte, wie er sich bessern sollte. Beyde Arten des Mißfallens zusammen machen jene „göttliche Betrübniß“ aus, welche Unwillen, Furcht, Verlangen, Eifer und alle Gemüthsbewegungen bewirkt, aus denen „heilsame Besserung“ hervorgeht (2 Cor. 7, 9—11.). Bey einseitig verständigem Mißfallen ist keine lebhafte Betrübniß, und das Werk der Besserung wird mit Kälte und wohl auch mit Unlauterkeit betrieben; bey einseitig religiösem Mißfallen ist sentimentale Reumüthigkeit, aus der kein Entschluß hervorgeht, oder wenn Verbildung und Irrung hinzukommt, Gewissensangst und Verzweiflung. Noch giebt es eine falsche Gefühlsstimmung der

Reue, die „weltliche Betrübniß, die den Tod bewirkt" (1 Cor. 7, 10.). Diese können wir darein setzen, wenn der Mensch mehr die Folgen seiner Sünde als deren innere Verwerflichkeit ins Auge faßt, und wenn der Schmerz über die Strafe das ächte Reugefühl vertritt; oder wenn das Mißfallen über begangene Fehler bloß sinnlich aufgefaßt wird, insofern es das innere Wohlbehagen der Selbstzufriedenheit stört, und sich der Mensch leidend daran hingiebt, ohne daß lebendige Selbstthätigkeit die gestörte Ruhe wiederherzustellen sucht.

Was nun die Besserung betrifft, so ist sie ein Werk des verständigen Willens, aber unter Mitwirkung des religiösen Gefühls. Und so läßt sie sich einmal verständig betrachten, und erklären, wie sie auf natürlichem Wege bewerkstelligt wird, indem die Ueberlegung und selbst die Klugheit dabey thätig ist, und die Schwierigkeiten nach und nach überwindet: sie ist nach dieser Ansicht eine Handlung, wie jede andere, die durch verständigen Antrieb und Entschluß und durch kluge Wahl der Mittel zu Stande kommt und ausgeführt wird, und bey welcher nur die verständige Selbsterkenntniß und die Richtung des Handelnden auf sein Inneres den eigenthümlichen Unterschied ausmacht. Zweytens aber läßt sich die Besserung auch nach der Idee der Freyheit religiös betrachten, so daß sie als unerklärlich erscheint. Denn alle Thätigkeit des Verstandes entspringt doch am Ende aus der Freyheit, und gründet sich auf einen freyen Entschluß, der durch das religiöse Gefühl hervorgebracht wird. So betrachtet sie Jesus Joh. 3, 8., wenn er die Wiedergeburt aus dem Geist mit dem Wehen des Windes vergleicht, wel-

cher scheinbar keinem Gesetz der Nothwendigkeit gehorcht. Und so giebt es auch eine doppelte Art von Askese oder Tugendübung, eine verständige, die den Verstand zu erleuchten, den Willen zu gewöhnen und zu lenken, die Thatkraft zu stärken sucht durch natürliche Mittel des Unterrichts, der Erziehung und Zurechtweisung; und eine religiöse, die auf das Gefühl wirkt. Jene bildet den innern Menschen, wie die Gymnastik den äußeren, in seinen einzelnen Vermögen und Kräften, gleichsam im Gebrauch seiner einzelnen Glieder; diese will ihn im innersten Grunde erschüttern und umgestalten, ihm einen neuen Geist und eine höhere Kraft einhauchen, damit er dann auch in seinen einzelnen Bewegungen sich freyer und kräftiger zeige. Daß beyde Ansichten und beyde Behandlungen sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern vielmehr ergänzen und unterstützen, ist durch sich selber klar.

§. 40.

Ferner wird durch das religiöse Verwerfungsurtheil unsers Charakters das Urtheil des Gewissens erweitert. Es erstreckt sich nun auch auf das Gefühl der Unzufriedenheit mit unserm Schicksal. Obgleich hierin der Mensch nur leidet, und der Unzweckmäßigkeit der äußern Natur erliegt: so legt sich diesem Gefühl doch das unserer eigenen Unzweckmäßigkeit zum Grunde, wir fühlen, daß wir nichts besseres verdienen, das Uebel deuten wir uns als Erscheinung des Bösen, oder als Strafe. Haben wir unser Leiden verschuldet durch Untugend: so erkennen wir darin eine natürliche Strafe, durch welche das Strafurtheil des Gewissens lebendiger wird, weil es auch in die Empfindung fällt. Haben wir es aber auch nicht

geradehin verschuldet, und fühlen uns nur überhaupt schuldig (was bey jedem Menschen mehr oder weniger der Fall ist): so finden wir darin das, was die Theologen positive (willkührliche) Strafen Gottes nennen; freylich ein bloßes Gefühlsurtheil, über das keine verständige Theorie möglich ist, das aber dem Menschen natürlich ist, daher wir bey allen Völkern die Furcht und Scheu vor dem Zorne der Götter finden, und das Gefühl der Unseligkeit des menschlichen Daseyns die Grundlage aller Religionen mit mehr oder minder Klarheit ausmacht.

In Absicht auf die Selbstzufriedenheit erweitert sich das Urtheil des Gewissens folgendermaßen. Das Gewissen urtheilt nur nach der Regel der jedesmaligen Ueberzeugung, in welcher sich der Antrieb der höhern Triebe ausspricht. Weil wir uns aber eines freyen Hanges zum Bösen bewußt sind, so wird das Gewissen aufmerksam auf die Ueberzeugung selbst, und prüft, ob sie mit reinem Willen den Trieben gemäß gebildet, und der Verstand dabey nicht dem Hang zur Sinnlichkeit gefolgt sey. So bildet sich ein fortwährendes Gefühl unserer Unlauterkeit, das sich jedoch mit dem sittlichen Bewußtseyn der Lauterkeit verträgt, und es nicht trübt und stört, sondern nur wach erhält. Das sittliche Gefühl der Lauterkeit ist etwas Verhältnißmäßiges, Bedingtes und Bewegliches; das religiöse Gefühl aber ist schlechthin immer dasselbe, ruhend und unbeweglich; jenes bezieht sich auf unsern verständigen sittlichen Bildungszustand, dieses auf unsere unmittelbare sittliche Natur; jenes ist in Begriffe auflöslich, dieses unauflöslich und durch die Idee gegeben. Aus diesem religiösen Gefühl der Unlauterkeit

entwickelt sich das Bestreben, die Ueberzeugung immer zu läutern und zu bessern. Diese Besserung hält mit der vorigen gleichen Schritt, ist aber nicht mit ihr zu verwechseln; denn jene betrifft zunächst die Güte des Willens, der hier nur in Betracht kommt, in sofern er das Werk der verständigen Ausbildung leitet. Und so giebt es kraft jenes Gefühls auch eine Zurechnung der Ueberzeugung. Erkennen wir unsere früheren sittlichen Grundsätze für falsch und unrein, so wirft uns das einen ursprünglichen Hang zum Bösen voraussetzende Gewissen das, was Irrthum war, als Sünde vor, indem es urtheilt, daß wenn der Wille keine ursprüngliche Hinneigung zum Sinnlichen hätte, der von ihm geleitete Verstand nicht hätte irre gehen können. So blickt der gebesserte Mensch auf sein früheres Leben, selbst wenn es pflichtmäßig gewesen, doch mit Mißfallen zurück, und dieses Mißfallen kann leicht seiner Ruhe und somit seinem Bestreben schädlich werden, weil es ihm die Kraft und das Vertrauen lähmt, wenn nicht jenem Gefühl ein anderes das richtige Gleichgewicht hält.

Das religiöse Urtheil legt sich endlich auch dem ästhetischen Urtheil über den sittlichen Charakter Anderer unter, und verstärkt das Mißfallen, das wir darüber empfinden. Wir schreiben nämlich den Andern denselben Hang zum Bösen zu, den wir selber in uns tragen, und was nun von ihren Handlungen unser Gefühl beleidigt, rechnen wir ihnen als böse zu, aber freylich nur im unbestimmten Gefühl, das auch ein solches bleiben und nicht in das bestimmte Urtheil des Verstandes übergehen muß, widrigenfalls es lieblos und anmaßend wird. Nach dieser höheren Art der Zurech-

nung können wir ganzen Zeiten und Völkern, deren sittlicher Charakter uns verwerflich erscheint, denselben als freye That zurechnen, obgleich die Einzelnen sowohl als das Ganze in ihrer sittlichen Ausbildung dem Gesetz der Nothwendigkeit unterworfen sind. So urtheilt der Apostel Röm. 1, 18 ff. über die Heiden, und beschuldigt sie, daß sie die Wahrheit durch Ungerechtigkeit unterdrückt und die Erkenntniß des wahren Gottes mit dem Dienst der Lügengötzen vertauscht hätten, da doch das Heidenthum mit seinen sittlichen Verirrungen im Entwickelungsgang der Menschheit eine nothwendige Stelle einnimmt. Immer aber bleibt es verwerflich und verdankt der menschlichen Sündhaftigkeit seinen Ursprung, und jenes Urtheil ist vom religiösen Standpunkt aus richtig.

§. 41.

So schließt sich also das sittliche Leben des Menschen im Gefühl der Demuth ab. Das höchste, wonach er strebt, Seelenruhe, die harmonische Stimmung des Gefühls, ist nicht das Ergebniß seiner Thätigkeit, seiner Erkenntniß und seiner Thatkraft und seines ganzen sittlichen Bestrebens. Ists ihm gelungen, sich eine äußere Lage zu verschaffen, in der er sich wohl befindet und zufrieden ist: immer werden doch die Wetterwolken des Schicksals seiner Ruhe wenigstens von ferne drohen. Und wie oft nahet das Ungewitter und zertrümmert all sein Glück. Durch Tugend und Bildung mag er sich Selbstachtung und Selbstzufriedenheit erwerben; aber auch mit dieser ist die volle Ruhe der Seele nicht, denn er fühlt, wie weit ab er vom Ziele steht. Ja, durch die Fehlbarkeit des menschlichen Verstandes und die Schwäche des Willens wird er immer

mehr oder weniger vom wahren Weg zum Ziele abgelenkt werden, und ohne daß er es deutlich erkennt, wird ihn sein Gefühl deßwegen strafen und beunruhigen. Und dieß ihn stets verfolgende Bewußtseyn seiner Unwürdigkeit wird jenes Gefühl der Unsicherheit seines zeitlichen Wohles verstärken, und das eintretende Unglück ihm fühlbarer machen, so wie umgekehrt das Unglück jenes Bewußtseyn nur noch mehr hervorheben wird. Gegen solche Gemüthsstimmung kann zuletzt nur im Gefühl selbst wieder die Arzney liegen: im Gefühl, das die Störung gebracht hat, wird auch die Beruhigung wieder zu finden seyn.

Es giebt allerdings ein Gefühl im Menschen, das dem der Unwürdigkeit und Unseligkeit oder der frommen Demuth und Traurigkeit das Gleichgewicht zu halten vermag. Ob wir uns gleich einen selbstverschuldeten Hang zur Sünde zuschreiben, so können wir denselben doch nur als ein unserm geistigen Wesen eingedrücktes Verderben, nicht als unser Wesen selbst ansehen. Dem Wesen nach sind wir gut, wir sind aus der Hand der ewigen Liebe hervorgegangen, Gottes Söhne. Daß das Gesetz Gottes in unser Herz geschrieben ist, daß wir uns fähig fühlen kraft des Bewußtseyns der Freyheit es zu erfüllen, daß wir die Sünde und selbst unsere Sündhaftigkeit nur als ein Werk unsers freyen Willens ansehen, nicht als ein durch ein äußeres Schicksal hervorgebrachtes: das erhebt und ermuthigt uns, und ist die Quelle einer frommen Heiterkeit, durch die uns der Sieg der Tugend möglich scheint. Dieß Gefühl wird in uns lebendig, wenn uns eine große sittliche Erscheinung in der Wirklichkeit entgegentritt, und uns das im anschaulichen Bilde zeigt, was wir

in uns selber tragen. Es wird in uns lebendig, wenn eine große sittliche Anregung unser Gemüth ergreift, und uns die Möglichkeit einer großen sittlichen That zeigt. Aber dieser heiteren Begeisterung wird immer wieder die Erfahrung widersprechen: reine Vollkommenheit begegnet uns nicht in der Menschenwelt, und gelingt uns nicht in unserm eignen Thun, und die Traurigkeit der Demuth und Wehmuth wird unser Gefühl um so mehr trüben, je lebendiger das Bewußtseyn unserer Verirrung und Schwachheit ist. Zwar kann ein drittes Gefühl jener heiteren Stimmung die Oberhand verschaffen, das Gefühl des Vertrauens auf Gott, in welchem wir die heilige Allmacht und durch diese den Sieg des Guten gesichert glauben. Aber dadurch können wir nur einzelne ruhige Augenblicke gewinnen in der höchsten Erhebung der Gemüthsstimmung, nicht aber wird es uns gelingen, diesen Gottesfrieden immer fest zu halten. Der Glaube ist auch nicht jedermanns Ding, und es muß die Anregung dazu und die Gewähr desselben dem Menschen nicht bloß aus sich selbst, sondern auch von außen im wirklichen Leben kommen, widrigenfalls er wohl gar nicht dazu gelangt. Dieses aber kann der Mensch sich nicht bereiten und erwerben, so wie er sich die Befriedigungen seiner andern Bedürfnisse schaffen kann. Es kann ihm nur von oben von der Gnade Gottes kommen, der letzten Quelle, aus der er allen Trost schöpft.

VI. Das Bedürfniß der Erlösung.

§. 42.

Alles Streben und Sehnen der Menschen ist auf die Herstellung und Behauptung seiner ursprünglichen geistigen Selbstständigkeit, sowohl im Verhältniß zur äußern, als zur eignen innern Natur gerichtet; und somit ist die Aufgabe, welche er sich stellt, die Erlösung oder Befreyung von aller Abhängigkeit (ἀπολύτρωσις), nämlich Erlösung von dem Uebel des Leibes, vom leiblichen Tode (ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος Röm. 8, 23.) und Erlösung vom Bösen (ῥύεσθαι ἀπὸ τοῦ πονηροῦ Matth. 6, 13.), vom geistlichen Tode (ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου Röm. 7, 24.) und von der Schuld der Sünden (Röm. 3, 24. Eph. 1, 7. Tit. 2, 14. Hebr. 9, 15.). Diese Aufgabe wird zu lösen seyn erstens dadurch, daß der Verstand unter dem Menschengeschlecht herrschend und einheimisch werde, daß der Mensch „den Geist der Weisheit und Erkenntniß empfange, und die Augen seines Herzens erleuchtet werden," um den Willen Gottes und seiner eignen Bestimmung zu erkennen (Eph. 1, 17 f.). Zweytens muß der Wille Gottes nicht bloß kund gethan, sondern auch vollzogen werden, zur Erkenntniß muß die That hinzukommen, ohne welche die Erkenntniß leer ist. Ohne daß der Wille Gottes auf Erden geschieht, wie er im Himmel geschieht, ist sein Reich noch nicht gekommen, die Scheidewand zwischen Gott und Menschen ist noch nicht aufgehoben, und noch ruht der göttliche Zorn auf der Welt. Nun aber kann der Mensch den Willen Gottes nicht vollkommen erkennen, und noch weniger das Erkannte erfüllen, und bey allem

Stre-

Streben nach Wahrheit und Gerechtigkeit bleibt ihm das Gefühl der Unlauterkeit und Schwäche. Die Erlösung vom Bösen wird daher nur vollendet drittens durch die Versöhnung (καταλλαγή Röm. 5, 11. ἱλασμός 1 Joh. 4, 10. τελείωσις Hebr. 7, 11. 19. 9, 9. 10, 1. 14. 11, 40.), oder die Beruhigung des Gemüths durch das Gefühl der göttlichen Gnade (§. 41), durch die Befreiung vom drückenden Bewußtseyn unserer Schuld.

Alle Bildung verlangt zu ihrem Gelingen die Hülfe der Gemeinschaft (§. 17.), weil der einzelne Mensch für sich allein nichts dazu vermag. Nur indem er sich an die Menschen anschließt, wird er Mensch. Gemeinschaft entstehet, wie wir sahen, durch den Einfluß großer überlegener Menschen, welche die andern zu sich emporziehen, und wer sich bilden will, muß über sich selbst ein Muster und einen Führer suchen. Die Erlösung aber, das höchste Ziel aller Bildung, womit die Menschheit ihrer ursprünglichen Würde wiedergegeben wird, ist wegen der Schwäche und Unvollkommenheit der Menschheit, nicht nur nicht das Werk eines einzelnen Menschen, sondern auch nicht das Werk der Menschheit selbst. Die Menschheit muß, um erlöst zu werden, über sich selbst emporgehoben werden; die vollkommene Freyheit, die sie erlangen soll, kann ihr nicht von ihrer noch gebundenen Freyheit kommen, sondern von der absoluten, die ihr nicht gegeben ist. Und doch kann die Erlösung nur durch Gemeinschaft zu Stande kommen. Auf der einen Seite also kann sie nur von oben, von Gott, kommen, auf der andern Seite muß sie durch einen Menschen gebracht werden, mit dem die Menschen in Gemeinschaft treten können.

Betrachten wir nun in dieser Hinsicht die alte Geschichte, so stellt sie sich dar als den Inbegriff der Bestrebungen und Veranstaltungen, die Aufgabe der Erlösung zu lösen. Der Menschengeist ringt und kämpft, sich von den Banden der Sünde und der Thorheit loszuwinden, wobey ihn der göttliche Geist nicht ohne Beystand und sich nicht unbezeugt gelassen. Es fehlte nicht an guten Regungen und Versuchen, große edle Geister, von Gott erwecket, traten auf, und vereinigten die Völker zur Gemeinschaft für Recht, Tugend und Frömmigkeit, indem sie Staats- und Kirchen-Stifter, Gesetzgeber und Lehrer der Weisheit wurden. Aber immer war dabey geschäftig der menschliche Geist der Lüge und Sünde. Es fehlte der reine heilige Wille in Auffassung des Wahren und noch mehr in thätiger Vollziehung desselben; und darum wurde immer etwas Unvollkommnes und ein den Keim des Verderbens in sich tragendes **Menschenwerk** zu Stande gebracht. Die Aufgabe blieb ungelöst, die Sünde und die Thorheit herrschten fort und fort, und darum lastete auf den Menschen das drückende Gefühl der **Unseeligkeit**, die Furcht vor dem Zorne der Götter. In ihrer sinnlichen Befangenheit und der Finsterniß ihres Verstandes suchten sie sich dieses Gefühls durch äußerliche religiöse Gebräuche zu entledigen, und die Gottheit zu versöhnen. Diese Gebräuche, vornehmlich aber das **Sühnopfer**, drücken die Idee der Ergebung und Demuth aus; immer wollte man damit den Gedanken aussprechen, daß der Mensch nur durch Verzichtleistung auf das, was in ihm nicht göttlich und unsterblich, durch Aufopferung des Endlichen und Zeitlichen für das Göttliche und Unsterbliche, den Widerstreit in sich lösen, das auf ihm lastende Ge-

fühl der Schuld tilgen, und zu dem ewigen Frieden gelangen könne. In welche Verirrungen aber die Menschen auch auf diesem Wege gerathen sind, ist bekannt. Das Blut der Stiere und Böcke nicht nur, sondern selbst grausam hingeopferter Menschen, oft selbst der eigenen Kinder, statt des eigenen Bluts vergossen, sollte die Schuld tilgen, konnte aber nur eine flüchtige Beruhigung verschaffen, und das Gewissen nicht reinigen (Hebr. 9, 9.), indem die Beruhigung nicht äußerlich, sondern nur innerlich geschehen kann. Nur wer in und an sich selbst das Opfer der Ergebung vollzieht, nur wer im ganzen Leben das Sündhafte in sich tilgt und sich dem Ewigen und Heiligen weiht, kann dauernde Ruhe erlangen.

Die besseren Gemüther erhoben sich allerdings über diese Unvollkommenheiten und Verirrungen durch Gottes Gnade. Im Glauben, im Aufschwung des Gedankens und Gefühls zu dem Höchsten, kämpften sie, übten, nach Maßgabe ihrer Einsicht, Gerechtigkeit (Hebr. 11, 33 — 38), und erlangten selbst das Wohlgefallen Gottes (V. 5.); aber der Welt konnten sie das Heil der Erlösung nicht geben, nicht eine Gemeinschaft der Wahrheit und Gerechtigkeit, das Reich Gottes auf Erden, stiften; das Heil erschien noch nicht in vollkommner Erfüllung allen Menschen (Tit. 2, 11.). Das konnten sie nur mit Sehnsucht erwarten (Luc. 2, 38.), und frohlockend im Glauben und in der Hoffnung von ferne sehen (Hebr. 11, 13. Joh. 8, 56.). Die Erfüllung konnte nur durch Gottes weise Lenkung der Geschichte kommen, dadurch daß er im Verlauf der Zeiten die „Einrichtung" (οἰκονομία Eph. 1, 10.) traf, wodurch nicht nur die Lehre der Wahrheit vollkommen kund

gemacht, sondern auch seinem heiligen Willen auf Erden genug gethan, die Bestimmung des Menschengeschlechts durch vollkommene Gerechtigkeit erfüllt, und der Fluch von ihm genommen, und es mit ihm versöhnt wurde. — Wie ist nun dem Menschengeschlecht das dreyfache Geschenk der Weisheit, der Gerechtigkeit und der Versöhnung geworden, damit es zur ewigen Ruhe gelangen könne?

Zweites Capitel.

Die christliche Offenbarung,

oder

die Erlösung durch Christum.

§. 43.

Christus ist uns von Gott gegeben zur Weisheit, zur Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung (1 Cor. 1, 30.). In ihm hat sich alles Streben der Menschen vollendet; seit er auf Erden erschienen, schauen sie nicht mehr sehnend und suchend, nach dem, was da kommen soll, sie haben, indem sie mit ihm in den Bund der Gemeinschaft getreten, den Haltpunkt gefunden, auf welchen gestützt, sie nicht mehr wanken können. Fortan ist für sie die Aufgabe nur, zu werden wie Er, sich nach ihm zu bilden, sich mit ihm ganz zu verbinden, und wie die Glieder eines Leibes, dessen Haupt Er ist, in gleichem Streben zusammen zu halten (Col. 2, 19.), und so von ihm gehoben und getragen, zur männlichen Reife, zu seiner Vollkommenheit, emporzuwachsen (Eph. 4, 13 ff.)

Christus ist das erhabenste Muster menschlicher Vollkommenheit, denn in ihm ist die Fülle der Gottheit (Col. 2, 9.), er ist das Ebenbild Gottes (Col. 1, 15. 2 Cor. 4, 4.), der Abglanz seiner Herrlichkeit und der Abdruck seines Wesens (Hebr. 1, 3.); er ist eins mit dem Vater (Joh. 10, 30.); wer ihn siehet, der siehet den Vater (Joh. 12, 45.). Gott aber ist heilig und vollkommen (Matth. 5, 48.), und ein höheres Ziel kann dem Menschen nicht gesteckt seyn, als daß er Gott gleich werde. Wo nun die Gottheit selber sich mit der Menschheit verbindet, und der Menschen-Sohn sich darstellt als Gottes-Sohn, da ist die Aufgabe gelöst und alle Sehnsucht befriedigt, die Menschheit ist sowohl über sich selbst emporgehoben, als auch ihrer ursprünglichen Würde zurückgegeben, die Scheidewand zwischen ihr und Gott ist gefallen, Gottes Zorn versöhnt, und den Menschen Friede und Seeligkeit gegeben; mit einem Worte die Erlösung und Versöhnung ist geschehen.

I. Christus der göttliche Verstand.

§. 44.

Laßt uns nun die Göttlichkeit Jesu nach den verschiedenen Seiten, von welchen sie sich darstellt, betrachten, und sehen, wie er das große Werk der Erlösung und Versöhnung zu Stande gebracht hat. Wir foderten, nach Maaßgabe der menschlichen Triebe und Bedürfnisse, zur Herstellung der ursprünglichen Selbstständigkeit des Menschen oder zu seiner Erlösung zuerst, daß ihm Verstand und Erkenntniß werde (§. 42.) Der höchste Verstand und die höchste Erkenntniß aber

ist in Christo erschienen. Er ist der göttliche Verstand, das ewige Wort (Joh. 1, 1.), in dem sich die Offenbarungen Gottes vollendet und abgeschlossen haben. „Vorzeiten hatte Gott auf mancherley Weise geredet zu den Vätern durch die Propheten, in den letzten Zeiten aber hat er zu uns geredet durch den Sohn" (Hebr. 1, 1 f.) auf die vollkommenste Weise; denn „niemand hat Gott je gesehn, als der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schooß ist, der hat es uns verkündigt" (Joh. 1, 18.). Alle Entwickelung des Verstandes im Menschengeschlecht hat zu ihrem höchsten Ziel die Erkenntniß Gottes, seines Wesens und seines Willens; denn darin liegen die letzten Gründe aller Wahrheit und das höchste Gesetz alles Guten. Hat nun der Mensch dieses Höchste erreicht, so bleibt ihm zwar für die Entwickelung des Verstandes noch viel zu thun übrig, nämlich er hat die unendliche Aufgabe zu lösen, alles Einzelne und Mannichfaltige (welches unendlich ist) unter jenes höchste Gesetz zu ordnen; aber sein Gang ist doch fest und sicher geworden, da er im Besitz des Gesetzes ist; er kann nie mehr irren in dem, was wesentlich ist, und nie zurückschreiten, so bald er dasselbe fest hält.

Die Erkenntniß Gottes aber, die wir sonach den Mittelpunct der Bildungsgeschichte des Verstandes nennen können, wird dem Menschen nur durch Offenbarung. Darunter haben wir im Allgemeinen eine unmittelbare Erkenntniß zu verstehen, gleichsam ein Anschauen*) der göttlichen Dinge selber. Wir lernen in unserer Erfahrungserkenntniß von den Dingen nichts

*) Daher braucht Johannes von Offenbarung die Ausdrücke sehen, hören Joh. 3, 11. 32. 16, 13.

kennen, als durch Anschauung: von keiner Thier- und Pflanzenart z. B. würden wir anders eine Vorstellung erhalten, als durch Anschauung, und wo uns die eigene Anschauung abgeht, muß die fremde eintreten, die wir uns wenigstens zu einer mittelbaren historischen Erkenntniß aneignen. Doch hat diese mittelbare Erkenntniß für uns nur insoweit Wahrheit, als sie mit unserer sonstigen unmittelbaren Anschauungserkenntniß zusammenstimmt. Die Beschreibung eines wider alle Analogie gebildeten Thieres, etwa eines Vogels mit vier Flügeln, würde schwerlich Glauben finden. Die religiöse Erkenntniß ist nun nichts durch Erfahrung zu erlangendes, denn kein sterbliches Auge hat je Gott gesehen; aber auch sie muß in ihrem Ursprunge unmittelbar seyn. Wollte man sagen, sie sey durch Nachdenken gefunden, so würde man vergessen, daß alles Nachdenken nichts hervorbringen, und dem Gemüthe nichts Neues geben kann, sondern bloß dasjenige klar macht, und zum Bewußtseyn bringt, was schon im Gemüth vorhanden ist. Nun liegt allerdings im menschlichen Gemüth, von der Natur eingepflanzt, eine unmittelbare Erkenntniß des Göttlichen, die, von außen durch die Betrachtung der Natur angeregt, zum Bewußtseyn kommen kann: „die Kenntniß Gottes ist unter den Menschen offenbar, Gott hat sie ihnen offenbaret, denn seine Unsichtbarkeit, seine ewige Macht und Göttlichkeit wird seit der Schöpfung der Welt in seinen Werken durch Nachdenken geschaut" (Röm. 1, 19 f.). Und so haben wir auch einen göttlichen auf das Ewige gerichteten Trieb im Menschen nachgewiesen, den wir den selbstständigen nannten (§. 11.). Wir können dies die ewige oder innere Offenbarung nennen, weil sie in allen Men-

schen unverändert dieselbe ist; und obgleich sie durch die nothwendige Einrichtung der geistigen Natur des Menschen gegeben, und somit natürlich ist, so ist sie doch richtiger übernatürlich zu nennen, weil die ganze Natur des Geistes auf ihr ruhet und von ihr abhängt, weil sie nicht als eine einzelne Erscheinung in das Gebiet derselben fällt, sondern der Grund aller andern geistigen Erscheinungen ist, und als das letzte und höchste über denselben allen steht. Darum betrachtet die Schrift richtig den Geist Gottes als Quelle dieser Offenbarung. „Der Geist ist es im Menschen, der Hauch des Allmächtigen, der ihm Einsicht giebt" (Hiob 32, 8.). Diese innere Offenbarung giebt allem Nachdenken über göttliche Dinge Grund und Stoff, und der Verstand kann nur das unmittelbar durch sie gegebene zur mittelbaren Klarheit erheben, ohne etwas dazu oder davon zu thun. Es ist ihm zwar das Vermögen willkührlicher Aufmerksamkeit gegeben, womit er auf die innere Offenbarung achten kann; aber die Offenbarung selbst kann er sich nicht geben, so wenig als er die Anschauungen der Sinne hervorbringen kann. Wohl dem Menschen, der auf diese innere göttliche Stimme achtet und die durch sie verkündigte Wahrheit nicht durch Gottlosigkeit unterdrückt (Röm. 1, 18.).

Aber durch diese Offenbarung allein kommt noch keine Gotteserkenntniß für das Menschengeschlecht im Ganzen, und keine fortschreitende und zusammenhängende Entwickelung des menschlichen Verstandes zu Stande. Nur einzelne Lichtfunken erleuchten vorübergehend die Finsterniß, aber nicht das helle dauernde Tageslicht kann aufgehen, durch welche die Finsterniß vertrieben wird. Dieß letztere geschieht nur durch die Offenbarung

in der Geschichte, oder die äußere Offenbarung, wenn das Göttliche auf eine besondere außerordentliche Weise im Menschlichen erscheint. Eine solche Offenbarung hat dann Statt, wenn in einem Menschen der göttliche Geist in solcher Fülle und Gewalt sich des Verstandes bemächtigt, und das im Gemüth liegende Unmittelbare der Gotteserkentniß mit solcher Klarheit und Reinheit in die mittelbare Erkenntniß tritt, daß die Anschauenden selbst wieder ein Unmittelbares darin zu erblicken glauben, weil es ihnen das Unnennbare, was sie in sich tragen, wie in einem Spiegel entgegenhält und zum Bewußtseyn bringt, und daß ihnen diese Erscheinung, gleich der innern Offenbarung in der eigenen Brust, zur Quelle und Grundlage ihrer Gotteserkenntniß und zum Anfangs- und Stützpunkt einer Entwickelungsreihe der Verstandesbildung wird. Ein nothwendiges Merkmal der Offenbarung ist Wahrheit, ihr Inhalt muß mit der ewigen Offenbarung in jeder Menschenbrust übereinstimmen; aber nicht alles Wahre kann als geoffenbart gelten, sondern es gehört noch wesentlich das Merkmal der freyen Ursprünglichkeit dazu: sie darf nicht ein Product der Verstandesentwickelung seyn, sondern sie muß diese mit freyer Kraft auf außerordentliche Weise weiter bringen und höher heben. Da aber in der Erscheinungswelt nichts als ein schlechthin Erstes und Unabhängiges gedacht werden kann, sondern alles mit einem Frühern im Verhältniß der Abhängigkeit steht: so ist klar, daß jede Erscheinung, die als Offenbarung gilt, auch in solchem natürlichen geschichtlichen Zusammenhang betrachtet werden kann; und es wird auch dieser Betrachtung keine feste Grenze gesteckt werden können, da in der Erscheinungswelt nirgend ein

Punkt gedacht werden kann, wo der Zusammenhang der Dinge gleichsam abrisse. Ein Zusammenhang zwischen der Offenbarung und dem Vorhergehenden zeigt sich wenigstens immer darin, daß sich in ihr ein Fortschritt auf derselben Linie der Bildung zeigt, wenn sie auch eine Menge Mittelstufen übersprungen haben sollte. Und so läßt sich allerdings eine Ansicht der Religions- und Bildungsgeschichte fassen, in welcher Alles als ein Werk des sich immer freyer und reiner entfaltenden Menschengeistes erscheint; und diese Ansicht ist so wenig zu verwerfen, daß sie vielmehr nothwendig und höchst erweckend und bildend ist. Aber sie darf nicht die einzige und höchste seyn, und es nicht seyn wollen. Denn sie ist unvollständig und unbefriedigend, da darin immer der Unterschied dessen, was ursprünglich und was abgeleitet und bloß fortgebildet ist, stehen bleibt, und ersteres nie aus dem Zusammenhange erklärt werden kann, mithin das Bedürfniß entsteht, höhere Ursachen aufzusuchen. Und so muß über sie, als die naturalistische, die supernaturalistische Ansicht treten, nach welcher in jenem Entwickelungsgange die ursprünglichen Erscheinungen als göttliche Offenbarungen angesehen werden. Da nämlich das Unmittelbare im Menschen als übernatürlich und göttlich, als Hauch des göttlichen Geistes, gedacht werden muß: so kann auch das in der Geschichte sich zeigende Unmittelbare nicht anders denn als göttlich gedacht werden; aber es wird in zweyerley Beziehungen so gedacht, einmal als Werk des göttlichen Geistes, dann als Werk der göttlichen Weltregierung. In ersterer Beziehung wird die Offenbarung als etwas Vereinzeltes betrachtet, als ein einzeln hervorbrechendes Licht; in der zweyten aber

wird sie in das Ganze der Weltgeschichte eingeweihet, als ein nach ewiger Ordnung am Himmel aufgehendes Gestirn, bestimmt, die Welt zu erleuchten. Daher finden wir, daß in der Schrift die Männer, durch welche Offenbarungen geschehen, als begeistert, voll des heiligen Geistes, dargestellt werden; zugleich aber sind sie auch von Gott berufen und gesandt, und in dieser Hinsicht nehmen sie eine bestimmte Stelle in der durch die göttliche Weltregierung geordneten Offenbarungsreihe ein, und sind Werkzeuge Gottes zu Erreichung seiner Absichten mit dem Menschengeschlechte. So ist nun auch Christus mit dem göttlichen Geist erfüllet, aber in unendlichem Maaß (Joh. 3, 34.), weil er unendlich höher steht als alle Propheten. Auf der andern Seite ist er nicht bloß einer der göttlichen Gesandten und eines der göttlichen Werkzeuge, wie die Propheten auch, sondern er ist der Stellvertreter der sich offenbarenden Gottheit selber, ihr Ebenbild und Abglanz, das göttliche Wort oder der göttliche Verstand. Die Offenbarungen Gottes nämlich in ihrem Zusammenhang und ihrer Planmäßigkeit, in welchen das Göttliche vom menschlichen Verstand in menschlichem Wort erfaßt wird, werden als der göttliche Verstand selber angesehen, und nicht ohne tiefe Bedeutung. Der Verstand ist das Vermögen der Regel oder der Form im menschlichen Geist; da nun die Bildungsgeschichte der Menschen nach einer nothwendigen Beschränktheit der menschlichen Ansicht, weil sie die höchste Angelegenheit des Menschen ist, als Plan und gleichsam Regel der Weltgeschichte angesehen wird, und durch die Offenbarung dem Menschen die höchsten Regeln seines Denkens und Handelns gegeben werden: so ist natürlich, daß der

Mensch die ihm erscheinende Regel alles Seyns und Werdens in Gott setzt, und Gott einen Verstand leihet, der die Quelle alles menschlichen Verstandes ist. Christus ist nun der göttliche Verstand, weil alles Licht der Gotteserkenntniß, das früherhin den Menschen erschienen, in ihm, dem Licht der Welt, nicht nur zusammengeflossen, sondern zu einem neuen höheren Licht verklärt worden ist, so daß alles frühere Licht nicht als Vorbereitung, sondern vielmehr als Ausfluß des Lichtes in Christo erschien (1 Petr. 1, 11.) *), gleichwie das Mondenlicht ein Ausfluß des Sonnenlichtes ist, und weil auch vorwärts kein höheres Licht, als das in ihm erschienene, erscheinen kann, mit einem Wort, weil er die Offenbarungen Gottes vollendet hat. Er hat sie aber vollendet, weil er das Unmittelbare im Menschen in seiner unmittelbaren Fülle und Tiefe erkannt, und in das Mittelbare, in Verstand und Sprache hervorgehoben, weil er uns verkündigt hat, was er „gesehen und gehört" (Joh. 3. 11. 32.) und „was ihn der Vater gelehrt hat" (Joh. 8, 28.), indem er den Glauben und die Liebe oder alle Ideen der Wahrheit und des Guten ans Licht gebracht, und so die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in sich als ewiges Vorbild dargestellt hat. Diese Einheit kann nun fortan bloß angestrebt und ins menschliche Leben eingeführt werden, darüber hinaus aber wird nichts Neues und Besseres gefunden werden können. Namentlich was das Sittliche betrifft, ist Christus unsere Weisheit geworden: Er hat die ewige Wahrheit (Joh. 8, 32. 18, 37.), Leben und Unvergänglichkeit (2 Tim. 1, 10.) ans

---

*) „Der Geist der Propheten war der Geist Christi."

Licht gebracht, das Geheimniß des göttlichen Willens enthüllet, die Menschen von der Gewalt des Satans befreyet und aus dem Reich der Finsterniß in das Reich des Lichtes versetzet (Eph. 5, 8. Col. 1, 13. 1 Petr. 2, 9.), sie zu dem, was oben ist, hingerufen (Phil. 3, 14.), und ihnen das Bewußtseyn ihrer höhern Würde, und die Macht, Kinder Gottes zu werden (Joh. 1, 12.), wiedergegeben; Er hat das Reich Gottes verkündigt, und ist König dieses Reichs, der Erstgeborne unter den Söhnen Gottes (Röm. 8, 29.).

§. 45.

Wenn der Charakter einer göttlichen Offenbarung Freyheit ist, so ist klar, daß jede Lehre, die als solche gelten soll, in die Entwickelungsreihe der freyen Verstandesbildung gehört, die wir oben der Sinnlichkeit und Gewohnheit entgegensetzten. Nun aber kann auf einen Entwickelungsmoment, in welchem sich die Kraft der Freyheit besonders hervorthat, wieder ein Zustand der Ruhe und Gewohnheit folgen, durch den wieder eine Offenbarung nothwendig wird. Die christliche Offenbarung also, in welcher der ganze Kreis der göttlichen Offenbarungen abgeschlossen seyn soll, so daß auf dieselbe keine neue folgen kann, muß nicht bloß irgend eine Stelle in der freyen Entwickelungsreihe einnehmen, sondern die oberste Spitze derselben behaupten, durch sie muß die Freyheit des Verstandes im menschlichen Leben auf immer festgestellt seyn. Und so ist es. „Der Herr ist Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, daselbst ist Freyheit" (2 Cor. 3, 17.). Die Freyheit des Christenthums in Hinsicht auf die Sittenlehre zeigt sich zuerst darin, daß es vom Judenthum sich losriß, die Menschen von dessen Joch befreyte und Juden und Griechen

zu einem neuen höhern Leben vereinigte, zweytens aber vorzüglich darin, daß es das Menschliche von allem Oertlichen und Volklichen reinigte, und ein religiöses Leben unabhängig von den besondern Formen des Staats- und Volkslebens, eine Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit (Joh. 4, 23.) einführte. Dieß wäre nicht möglich gewesen, wenn Christus nicht eben kraft dieses freyen Geistes in die Tiefe und Mitte von Allem eingedrungen und vom Zufälligen das Wesentliche geschieden hätte. Er faßte alles, wie es „von Anfang“ gewesen und wie es der Schöpfer geschaffen (Matth. 19, 4. 8.). Darin besteht aber die Wahrheit, daß man auf den ursprünglichen Zusammenhang der Dinge zurückgeht, und nur auf diesem Wege kann sich die Menschheit ihrer wahren Bestimmung nähern. Indem nun Christus so das Menschliche von allen Befangenheiten löste, sicherte er die Freyheit auf immer, und hinterließ wenigstens auf den Fall, daß die menschliche Trägheit sich wieder in die Fesseln der Gewohnheit fügen wollte, den Gährungsstoff, aus dem sich ein neues Leben der Freyheit entwickeln konnte. So ist das Christenthum mit seinem freyen Geist das Princip aller Fortbildung geworden, und nur da, wo es seinen belebenden Hauch verbreitet, findet sich freyes Fortschreiten, und außerhalb desselben drückt der dumpfe Geist der Gewohnheit auf das menschliche Leben. Durch diesen freyen Geist, den er in die Welt eingeführt, bewähret sich Christus eben auch als göttlicher Verstand. „In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen“ (Joh. 1, 4.); Leben aber ist Freyheit, und Knechtschaft ist Tod.

§. 46.

In diesem freyen Geist liegt auch die göttliche Kraft des Christenthums, mit der es die Welt sich unterworfen hat, und vermöge desselben konnte Christus so zuversichtlich sagen: „Brechet diesen Tempel ab, und in drey Tagen will ich ihn wieder aufbauen" (Joh. 2, 19.); er sah im Geiste schon das prunkende Heiligthum des erstorbenen Gesetzes zusammenstürzen und den neuen ewigen Tempel des Glaubens in den Herzen der Menschen erstehen. Und in dem Augenblick, wo jeder andere weniger klare und starke Geist gezittert hätte, als er dem Tode entgegen ging, konnte er in derselben Zuversicht sagen: „Ich habe die Welt überwunden" (Joh. 16, 33.), „es kommt der Fürst dieser Welt, und hat nichts an mir" (Joh. 14, 30.), und konnte seinen Jüngern so fest den Sieg des Evangeliums verheißen. Er wußte, daß aller Widerstand, den die Verstocktheit und Beschränktheit der Sache Gottes und der Menschheit entgegensetzen würde, nichtig sey, und daß der Tod gegen das Leben nichts vermöge. Er kannte die Kraft, die dem seiner Selbstständigkeit bewußten Menschengeiste einwohnt, wenn ihn ein reiner starker Wille, gereinigt und gestärkt durch den Gedanken an Gott, bewegt, und übte diese Kraft selbst im höchsten Maaß. Der freyen Geisteskraft und ihrer Macht über die Natur, die körperliche und geistige, Zeugniß und Sinnbild sind seine Wunder, wie er Kranke heilte, Besessene von ihrer geistigen Zerrüttung wieder herstellte, Todte erweckte, dem Meer und Sturm gebot. Und was er konnte, verlieh er auch denen, die seines Geistes waren. „Wenn ihr Glauben hättet wie ein Senfkorn groß, so würdet ihr zu diesem Berge sprechen: hebe dich von dannen dorthin, und er würde

sich heben, und nichts würde euch unmöglich seyn" (Matth. 17, 20.). Und seine durchdringende Erkenntniß, mit der er die Dinge und ihre Verhältnisse durchschaute, hat er in seinen Weissagungen beurkundet, da er den Untergang der widerspenstigen Stadt, der er vergeblich das Heil geboten, verkündigte (Luk. 19, 43. ff.); da er seinen Jüngern den Kampf, den seine Lehre entzünden würde, und die Verfolgungen, die ihrer warteten, vorhersagte (Matth. 10, 17 ff.), sie warnte vor den Irrungen und Verführungen, die sich unter der Larve der Wahrheit ihnen darbieten würden (Matth. 24, 23 ff.), zuletzt aber den Sieg verhieß. So trug er den Blick in die entfernteste Zukunft, und die ganze Geschichte seiner Kirche lag in klarem Lichte ausgebreitet vor ihm. Mit derselben Klarheit durchschaute er die Gegenwart. Nichts von den Anschlägen seiner Feinde war ihm verborgen, er vermied ihre Schlingen, so lange sein Werk noch nicht ausgeführt war, und das Ende seines Lebens und die Art seines Todes war ihm nicht unbekannt. Auch seine Freunde und Anhänger beurtheilte er mit dem scharfen Blicke des Menschenkenners, und schied die Treuen und Aufrichtigen von den Falschen und Unlauteren, denn „er wußte, was im Menschen war." Er sah den Verrath des Judas und die Verleugnung Petri voraus, zugleich aber auch des letztern Reue, und daß er seine Brüder befestigen könne (Luk. 22, 32.): so daß sich also demungeachtet sein früheres Wort bewährte, daß Petrus der Fels sey, auf den er seine Gemeine gründen werde (Matth. 16, 18.).

Freylich ist diese Erkenntniß der Natur und ihrer Verhältnisse in Jesu nicht unbeschränkt zu denken. Sie war ja von der endlichen Erkenntnißform der Sinne ab-

hän-

hängig, und so wenig Jesu Auge in die Tiefe der Erde und empor zu andern Welten reichte, eben so wenig konnte er alles in der endlosen Natur der Dinge kennen. Und so wie es für sein Auge ein Dunkel und ein Dämmerlicht gab, so mußte es auch für seinen Geist Unbekanntes und Unbestimmtes geben. Seine Weißagungen sind im Großen klar und sicher, lassen aber das Einzelne, Zeit und Ort, unbestimmt. Er selbst erklärt, daß er den Tag seiner Zukunft nicht wisse (Mark. 13, 32.). Wir können nach der Weise der alten Dogmatiker, die in Christo die göttliche und menschliche Natur nach seinen verschiedenen Eigenschaften trennen, in Beziehung auf seine Erkenntniß das Göttliche in der freyen Geisteskraft, das Menschliche aber in der Ausdehnung derselben finden. Jene ist unbeschränkt zu denken, diese aber beschränkt. Indeß da Jesus auch in der Ausdehnung seiner Erkenntniß die erhabenste menschliche Erscheinung ist, und alles übertrifft, was wir in dieser Art gesehen haben: so wird seine Menschheit auch hierin Bild der Gottheit, so wie für die menschliche Anschauung alles Große und Ungemessene Bild des Unendlichen wird.

§. 47.

Der Geist der Freyheit, der in Christo war, zeigt sich vorzüglich auch in der Wahl der Mittel zur Erreichung des göttlichen Zwecks, um dessen willen er auf Erden erschienen war. Wenn Mose einen ähnlichen Zweck durch Stiftung einer heiligen Staatsverfassung zu erreichen geglaubt, und zur Herstellung des Reiches Gottes auf Erden sich der Gewalt und des Zwangs bedient hatte; wenn die Essener den guten Geist der Tugend und Gottseligkeit durch die Lebensordnung eines

frommen Ordens hervorzubringen und festzuhalten suchten: so enthielt sich Jesus, dem es an mächtigen Freunden nicht fehlte, und dem eine große Volksparthey, wenn er gewollt hätte, zu Gebote stand, klüglich aller politischen Mittel, und vermied alle Einmischung in politische Händel. Denn das Reich Gottes kann nur durch die Kraft der Freyheit bestehen, und die Zwangsmittel politischer Formen, das Gewohnheitsleben in festen Ordnungen, führen immer eine Herrschaft des Fleisches mit sich. Gleichsam im Verdruß darüber, daß Jesus sich nicht in Irdisches mischen und die Reinheit seines Werkes nicht damit besudeln wollte, legten ihm die Pharisäer und Herodianer die Frage vor, ob man dem Kaiser, einem fremden Zwingherrn, Steuer bezahlen dürfe? Durch die mit Recht bewunderte Antwort: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist" (Matth. 22, 21.), schied er das Göttliche vom Menschlichen, den Geist von der äußern Form, und erklärte, daß er mit dem letzteren nichts zu thun habe, und das erstere, sein alleiniger Zweck, damit nicht unmittelbar zusammenhänge. Indem er seine Gegner zu dem Geständniß zwang, daß sie durch geschichtliche Nothwendigkeit dem römischen Staat unterworfen seyen, weil bey ihnen römische Münzen gäng und gäbe geworden: deutete er an, daß die äußern Formen des Lebens etwas Zufälliges und Abhängiges seyen, und darum in ihnen nicht alles Heil liege. Fälschlich hat man hierin politischen Indifferentismus gefunden; es war nur die Einsicht in das Wesentliche und Unwesentliche und die Klugheit, mit der er vor einer gelegten Falle auswich, die ihn in politische Partheyung stürzen sollte. Davon sich stets frey haltend, begnügte er sich mit dem unscheinbaren Mittel,

das Wort der Wahrheit zu verkünden, und etliche Männer, die ihm vertrauten, um sich zu versammeln und als Boten seiner Lehre auszusenden. Und nicht Weise und Gelehrte wählte er dazu, so wie er auch solchen nicht vorzugsweise seine Lehre verkündigte, sondern sich vielmehr an die Unwissenden und Einfältigen wandte. Nur so konnte das Wort des Lebens lebendig und rein in das Leben dringen, ohne sich mit dem todten unreinen Stoff der Politik und Schule zu vermischen, und früher oder später wieder seinen Tod zu finden.

So wenig war Jesus auf das Formenwesen gerichtet, daß er nicht einmal die alten bestehenden Formen aufhob. Seine Lehrthätigkeit kam nothwendig mit dem Mosaischen Gesetz, nicht nur dem bürgerlichen, sondern vorzüglich auch dem sittlichen und cerimoniellen, in Berührung; aber weder in Lehre noch That hob er dasselbe auf, oder wollte es aufgehoben wissen. Er war gekommen, es zu vervollkommnen (Matth. 5, 17.). Er befreyte den Geist von dem Drückenden und Hemmenden, was das Gesetz zumal in der Auslegung der Pharisäer für reine freye Sittlichkeit hatte, er fügte zu dem Aeußerlichen das Innerliche, zu der Nothwendigkeit der Pflicht die freye Liebe hinzu: und wer so seines Geistes lebte, der erfüllte das Mosaische Gesetz vollkommen, er that ihm nicht nur genug, sondern noch mehr, als dasselbe verlangte. Selbst das Cerimonialgesetz, ausgenommen das, was die Pharisäer hinzu gefügt hatten, hob er nicht auf; er hielt Sabbath und Feste, nur daß er die Menschenliebe dabei nicht vernachlässigte. Denn alle diese Formen konnten nicht schaden, sondern nützen, wenn man sie nicht überschätzte, und nur dagegen sprach

und handelte er. Warum sollte man nicht im Geist und in der Liebe leben bey Beobachtung solcher Formen? Das Mosaische Gesetz war ja auch eine göttliche Offenbarung, und diente der Verehrung des Einen wahren Gottes. Freylich sah er wohl ein, daß dieses Gesetz veraltet war, und dem neuen schöpferischen Geist, den er auf die Welt gebracht, nicht genügte, auch daß es durch die Verderbtheit der Nation seines innern und äußern Halts beraubt war: darum weissagte er, daß er den Tempel abbrechen und ihn neu aufbauen werde, und sagte dem jüdischen Staat seinen Untergang voraus. Hätte er die alten Formen zerbrochen, so wäre er in der That ein Volksverwirrer gewesen, wessen ihn seine Feinde beschuldigten, und er hätte ein sinnliches empörerisches Freyheitsgefühl im Volke erweckt, nicht das reine, geistige der Tugend und Frömmigkeit. Auch hätte es ihn genöthigt, neue Formen an die Stelle der zerbrochenen zu setzen, wodurch er ebenfalls die geistige Reinheit seiner Sache ins Irdische gezogen hätte. Darum stiftete er keine Gemeine als einen festen und abgeschlossenen Verein, in welchem das Lebendige bald erstarrt seyn würde, sondern schon mitten unter seinen Feinden, denselben unsichtbar, erblickte er sein Reich (Luk. 17, 20.), schon da erkannte er eine Gemeine, wo zwey oder drey in seinem Namen versammelt seyn würden (Matth. 18, 20.). Er wußte zu gut, was er wollte, um nicht das dazu stimmende Mittel zu wählen. Er wollte etwas für die Ewigkeit stiften: darum enthielt er sich des Zeitlichen, und überließ es der Zeit, es hervorzubringen. Dagegen wußte er, welche Kraft in dem Wort der Wahrheit liegt, und daß es allein die Hölle überwinden würde, täuschte sich jedoch auch nicht mit

überspannten Erwartungen eines Erfolgs, der die Grenzen der Möglichkeit überstiegen hätte. Bis an das Ende sah er das Unkraut mit dem Weizen gemischt, und wollte jenes nicht ausgerissen wissen, damit dieser nicht entwurzelt würde. So erscheint er in der rechten Mitte zwischen den Weltleuten, die nur dem Materiellen und Sichtbaren Kraft beymessen, das Geistige und Unsichtbare dagegen als ohnmächtig verachten, und den Schwärmern, die der Beschränkung des Geistes spotten, und das ewige Ideal in Zeit und Raum verwirklicht sehen wollen. Zu den ersten gehörten jene Pharisäer, die weil sie das Reich Gottes nicht sichtbar eintreten sahen, zweifelnd fragten, wenn das Reich Gottes komme (Luk. 17, 20.), und Pilatus, der, als Jesus sich für den Herrscher im Reich der Wahrheit erklärte, zweifelnd, aber spöttisch, antwortete: was ist Wahrheit? (Joh. 18, 35—38.) und durch diese Frage seinen Unglauben an dieselbe zu erkennen gab. Zu den zweyten gehörten die Chiliasten, die das Reich Gottes zu einer gewissen Zeit und Stunde in seiner Herrlichkeit eintreten zu sehen hofften, wo dann aller Unvollkommenheit, allem Schmerz und aller Sorge ein Ende gemacht seyn würde.

Außer dem lebendigen Wort bediente sich Jesus nur zweyer äußerer Mittel oder Formen, die aber so einfach und unscheinbar waren, daß die gewöhnliche Klugheit wohl über die Ohnmacht derselben spotten konnte. Der Taufe mit dem Bekenntniß des Namens Christi und dem Liebes- und Erinnerungsmahl konnte man schwerlich zutrauen, daß sie ein Band werden würden, das die Völker des Erdbodens zu einer grossen, alle anderen Religionen verdrängenden Gemeine ver-

knüpfen würde. Aber das Thörichte von Gott ist weiser als die Menschen, und das Schwache von Gott ist stärker als die Menschen (1 Cor. 1, 25.), und Jesus wußte wohl, daß er die Weisheit der Weisen und die Klugheit der Klugen vernichten würde (1 Cor. 1, 19.).

Im obigen liegen die Regeln zur Beurtheilung des durch die Reformation erregten Streites, ob Christus ein neuer Gesetzgeber gewesen. Versteht man unter Gesetzgebung die Gründung neuer äußerer Formen (dergleichen die Mosaischen Gesetze waren), so kann man Christum nicht für einen Gesetzgeber halten. Versteht man aber darunter die Enthüllung des ewigen göttlichen Gesetzes in Wort und That, so ist er allerdings Gesetzgeber gewesen. In dieser Hinsicht hat er nicht bloß das Mosaische Gesetz von dessen Mängeln und Mißverständnissen befreyt, sondern wirklich Neues offenbart: das Gesetz des Glaubens und der Liebe; ja er hat neue Ideale, wovon die frühere Zeit kaum eine Ahnung hatte, z. B. das Ideal der innern Keuschheit, der Gattenliebe, in das Leben eingeführt, freylich nicht durch Satzungen, sondern durch das Wort und den Geist, auch nicht unter der Drohung der Strafe, sondern für die freye Liebe.

§. 48.

Aber Jesus hätte die Wahrheit in ihrer himmlischen Reinheit nicht finden können, wenn nicht sein Gemüth rein und von aller Sünde frey gewesen wäre (Joh. 8, 46.) *). In jedem Menschen liegt die Wahr-

*) ἁμαρτία in dieser Stelle und ἀδικία in der ähnlichen Joh. 7, 18. heißt nicht etwa Unwahrheit gerade zu, wie man aus ober-

heit von Gott eingepflanzt; aber die Schwachheit und sündliche Hinneigung des Willens zur Sinnlichkeit hindert den Verstand, dieselbe zu erkennen. „Wer von Gott ist, der höret Gottes Wort, wer aber nicht von Gott ist, der höret nicht darauf" (Joh. 8, 47.). Jesus redete, was er von seinem Vater gesehen (V. 38.) und er kam nicht von sich selber, sondern der Vater hatte ihn gesandt (V. 42.), und er redete nicht von sich selber und suchte nicht seine Ehre, sondern die Ehre deß, der der ihn gesandt hatte (Joh. 7, 16 ff.). Das ist der Fehler aller menschlichen Lehre, daß sie aus irgend einer Besonderheit und Selbstsucht hervorgegangen ist, daß ihre Urheber sich nicht von der sinnlichen Befangenheit losmachen konnten, aus sündlicher Hinneigung zur Sinnlichkeit, daß sie ihre Ehre und nicht Gottes suchten, und das Göttliche nicht mit reiner Liebe liebten. So unterdrückten sie die Wahrheit durch Ungerechtigkeit (Röm. 1, 10.), oder bey der Wahrheit war doch immer Ungerechtigkeit und Sünde, die sie mehr oder weniger trübte. In Gott ist eine solche Verdunkelung der Wahrheit undenkbar, da seine Erkenntniß nicht sinnlich erregbar, sondern unmittelbar und schlechthin selbstthätig anschauend gedacht werden muß, mithin sogar der Reiz und die Möglichkeit zu irren fehlt. Christus war als Mensch dem Gesetz der Sinnlichkeit, mithin auch der Möglichkeit zu irren unterworfen; Gott aber

---

flächlicher Auffassung des Zusammenhangs und leichtfertiger Benutzung des Sprachgebrauchs der LXX (Sprüchw. 6, 19.) erklären zu müssen geglaubt hat, sondern es liegt diesen Stellen die wahre Idee zum Grunde, daß die Unwahrheit der verständigen Erkenntniß aus der sündhaften Neigung des Willens hervorgegangen ist.

war er gleich in der Reinheit des Willens, mit der er den Reiz der Sinnlichkeit überwand, und die himmlische Wahrheit so rein und ungetrübt schaute, wie sie bei Gott ist.

Und so war auch durch diese Willensreinheit jene Freyheit und Klarheit der Erkenntniß möglich, die ihn zum Herrn der Welt machte, und ihm das Bewußtseyn des Sieges gab. Er konnte Alles, was er wollte, weil er mit reinem festen Willen wollte; und er unterwarf Alles seinem Zwecke, weil er diesen fest und unverrückt ins Auge faßte, und die Gegenstände und Verhältnisse mit der ungeschwächten Kraft des Geistes durchdrang. Frey ist der Mensch, wenn er will, und es ist seine eigene Schuld, wenn er sich an die Befangenheit und Beschränktheit hingiebt, wenn er die Fesseln der Sinnlichkeit und Gewohnheit trägt. Alle Erkenntniß geht vom Willen aus, der den Verstand mit Freyheit lenkt; und ist der Wille stark und rein, so wird auch der Verstand ihm folgsam dienen in der Erkenntniß der Dinge und Aufsuchung der Mittel zu den Zwecken. Christus duchrschaute die menschliche Natur und die Mittel, sie zu ihrer Würde und Bestimmung zurückzuführen, weil er, von aller Selbstsucht und Eitelkeit frey, die Idee der reinen Menschheit in sich zum Bewußtseyn gebracht, und sich auf die Höhe erhoben hatte, von welcher herab ihm alle besonderen und gemischten Erscheinungen des Menschlichen in klarem Lichte erschienen. So kannte er alle Fehler und Schwächen und alle Bedürfnisse der Menschheit, so wie ihre Anlagen, Fähigkeiten und Tugenden, und nichts von allem, was ihm begegnete, konnte ihm fremd seyn und seine Plane stören, ja er konnte weis-

sagend in die Zukunft blicken, und die Gefahren, die seiner Gemeine droheten, die Verirrungen, in die sie gerathen konnte, klar vorhersehen. Weil er sich nicht in träger Gewohnheit, wie andere Juden, den bestehenden Formen des Judenthums hingegeben, und sich durch dieselben das Urbild der Menschheit hatte trüben lassen, konnte er ein ganz neues freyes Leben im Geist und in der Wahrheit, durch die leichtesten Formen zusammen gehalten, unter die Menschen einführen. Weil er über sinnliche Eindrücke erhaben, den Schein vom Wesen, den Schatten von Kraft von der wahren Kraft zu scheiden wußte, konnte er den Widerstand seiner Feinde gering achten, und den Untergang ihrer Macht voraussehen. „Er richtete nicht nach dem Fleisch" (Joh. 8, 15.), wie Menschen gewöhnlich thun, denn das Fleisch hatte keine Gewalt über ihn.

§. 49.

Der Geist der Freyheit ist als reines Eigenthum der urbildlichen Menschheit in Christo zu denken, und ist, so gefaßt, unabhängig von allen Zeitbedingungen. Aber damit dieser Geist sich in der Welt bewegen, und gleichsam einen Leib finden konnte, mußte Jesus in einer Zeit erscheinen, die in der Verstandesbildung über die Stufe der Sinnlichkeit hinausgestiegen war, und in ihren Gewohnheitsformen schon so viel Freyheit und Beweglichkeit gewonnen hatte, daß sie der höchsten Freyheit empfänglich war. Das Volk, unter welchem Jesus auftrat, mußte seine Sprache schon für das Höchste ausgebildet haben; das bürgerliche Leben mußte schon für einen rechtlichen und geselligen Verkehr geordnet seyn; und auch für Religion und Wissenschaft mußte es geistige Formen der Gemeinschaft geben. Ohne daß

Mose und die Propheten vorausgegangen, hätte Christus dem jüdischen Volke nicht erscheinen können, oder wenn er dennoch unter ihm aufgetreten, so wäre er unbemerkt vorübergegangen. Erst mußten die Menschen „als Kinder den Anfangsgründen der Welt unterworfen seyn" und das „Joch des Gesetzes" tragen, ehe sie den freyen Geist der „Söhne Gottes" empfangen konnten (Gal. 4.). Denn dieses Gesetz, obschon ein Gewohnheitsleben feststellend, war doch ursprünglich mit großer Freyheit des Geistes gegründet, es lag darin eine hohe Abstraction, und dadurch wurden die Menschen gewöhnt, mit den erhabensten Begriffen umzugehen, und sie in der Sprache auszuprägen, und auf das Leben zu beziehen. Aber die Mosaische Verfassung mußte auch sich ausgelebt haben, und sich in innerer Auflösung und unter äußerem Druck befinden, damit die Sehnsucht nach einer Wiedergeburt im Volke erregt, und von Jesu befriedigt werden konnte. Endlich mußte das jüdische Volk gerade in diesen Verhältnissen mit den Römern und Griechen stehen, und die heidnischen Verfassungen und Volksthümer mußten sich auf diesem Punkt der Vermischung und Auflösung befinden, damit die Welt den Gedanken einer allgemeinen Menschen-Religion fassen konnte. Hätten die Völker noch so schroff und abgesondert einander gegenüber gestanden, wie etwa zu Moses Zeit: so wäre die Erscheinung Jesu für die Welt ohne Wirkung vorüber gegangen. Sehr wahr und allgemein ist die Bemerkung, daß das römische Reich durch die Verbindung, die es unter den Völkern herstellte, der Verbreitung des Christenthums vorgearbeitet habe. Aber eben so wichtig, jedoch weniger bemerkt ist der Einfluß, den diese Völkervermi-

schung auf die religiöse Stimmung der Welt und die Hervorrufung des Bedürfnisses einer Weltreligion gehabt hat. Der Polytheimus konnte nur gedeihen in den engen Schranken der abgeschlossenen Volksthümer des Heidenthums; sobald diese Schranken fielen, konnte die Sehnsucht einer die Menschheit umschlingenden Religion nicht ausbleiben; und das Versammeln aller Götter zu Rom konnte es nur scheinbar befriedigen, vielmehr wurde sie dadurch erst recht rege. Denn die Allheit giebt doch nicht die Einheit. Auch ist ein Einfluß der griechischen Schulweisheit auf die religiöse Stimmung der heidnischen Welt nicht zu verkennen. Dadurch war auch die Sehnsucht nach der höchsten Einheit erregt worden, und jemehr die durch freye verständige Forschung gefundene Wahrheit abführte von den fast allein der Schönheit angehörenden religiösen Symbolen, desto mehr mußten die Gemüther für eine Religion der Wahrheit offen seyn *). Wie viel die heidnische Weisheit dazu beygetragen, das Judenthum unter den Heiden zumal in Alexandrien freyer und lebendiger zu machen, ist bekannt. Namentlich ist durch diesen Einfluß die allegorische Interpretation entstanden, durch welche freylich auf eine willkührliche, aber immer doch freye Weise der Buchstabe der alten Geschichte dem Geist der neuen Zeit angepaßt wurde. Ohne diese alexandrinische Bildung ist die Auffassung des Christenthums durch Johannes und Paulus unerklärlich. Genug erst „als die Zeit erfüllet war, konnte Gott seinen Sohn in die Welt senden, und

*) Nach Clemens Alex. ist die Philosophie der παιδαγωγός der Heiden gewesen, wie das Gesetz der Juden; gewiß eine sehr treffende Vergleichung.

zwar „unterthan dem Gesetz" mußte er ihn auftreten lassen, „damit er die unter dem Gesetz stehenden loskaufte und wir die Kindschaft empfingen" (Gal. 4, 4.).

In allen jenen Vorbereitungen zeigt sich die weise Haushaltung Gottes (οἰκονομία Eph. 1, 10.), durch welche er die neue Ordnung der Dinge in die Welt einführte. Auch hier bestehen die natürliche und übernatürliche Ansicht nebeneinander. Nach der ersten wird man ein Streben des Menschengeschlechts nach freyer Entwickelung nicht verkennen können. Es liegt in der menschlichen Natur der Trieb zu dieser Entfaltung, denn nur in der Freyheit fühlt sich der Mensch als Mensch; auch hat er in der Selbstthätigkeit seiner Vernunft die, wenn auch gebundene, Kraft zu dieser Entfaltung. Und nun sehen wir auch, wie in der Bildungsgeschichte der Menschen alles in nothwendiger Verkettung zusammenhängt, wie eine Kraft die andere weckt und bildet, und von einer Stufe zur andern fortgeschritten wird. Aber daß in diese Nothwendigkeit immer der Zufall hereintritt, läßt sich eben so wenig verkennen. Der Einfluß der geistigen Kräfte ist sichtbar und erklärlich, aber diese Kräfte selber quillen aus geheimnißvoller Quelle, als deren Grund wir nur Gott, den Schöpfer aller Dinge, denken können. Und wenn nun eine Kraft in einziger Stärke und Fülle auftritt, und die Freyheit in solcher Vollendung erscheint, daß damit der Entwickelungsgang der Menschheit auf alle Zeiten im Voraus beschlossen ist: so gilt wieder die übernatürliche Ansicht als die allein und vollkommen befriedigende. Es ist ein Geschenk der göttlichen Gnade und nicht das Werk menschlichen Strebens, daß das Menschengeschlecht von allen Banden menschlicher Be-

fangenheit befreyt und in das neue Leben der Freyheit versetzt, daß Juden und Griechen alle eins geworden in Christo, und die Entzweyeten durch ihn zu einem neuen Menschen umgeschaffen worden sind (Gal. 3, 28. Eph. 2, 15.), daß die Decke uns von den Augen genommen ist, und wir mit unverhülltem Angesicht, wie in einem Spiegel, die Herrlichkeit des Herrn schauen, und nach demselben Bilde umgewandelt werden von Herrlichkeit zu Herrlichkeit durch den Herrn des Geistes (2 Cor. 3, 16 ff.).

II. Christus der Heilige.

§. 50.

Christus erkannte nicht nur mit vollkommener Reinheit der Seele das göttliche Gesetz, und durschaute mit reiner Kraft der Freyheit die Bedingungen, unter welchen die menschliche Natur zum Gehorsam gegen dasselbe geleitet, und ein Reich Gottes auf Erden gestiftet werden könnte; er vollzog es auch selber, mit vollkommenem Gehorsam, und wurde so das höchste Vorbild der Tugend. Er konnte zuversichtlich seine Feinde fragen: „Welcher unter euch kann mich einer Sünde zeihen?“ (Joh. 8, 46.). Sein ganzes Leben war der Vollziehung des göttlichen Willens und der Vollendung des Werkes, wozu er gesandt worden, geweihet. Im Dienste der göttlichen Idee entsagte er allen Genüssen und Bequemlichkeiten des Lebens: „die Füchse haben ihre Gruben und die Vögel des Himmels ihre Wohnungen, aber der Menschen-Sohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlege“ (Matth. 8, 20.). Kein sinnlicher Reiz konnte ihn von der Erfüllung seiner

Pflicht abziehen: „seine Speise war, den Willen deß, der ihn gesandt hatte, zu vollziehen" (Joh. 4, 34.). Jeden andern hätte wohl der Reiz der Leichtigkeit, sich an die Spitze einer politischen Parthey zu stellen, vom wahren Wege abgezogen. Wenn aber Jesus merkte, daß sie ihn zum Könige machen wollten, so entwich er (Joh. 6, 15.). Die höchste Probe aber bestand er, als er „gehorsam ward bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze" (Phil. 2, 8.) Es war Pflicht für ihn, diesen Tod zu leiden, denn es war der Wille des Vaters, daß er ihn litt (Matth. 26, 42.). Wir könnten uns dabey begnügen, daß er die sittliche Nothwendigkeit seines Todes erkannt, und sich demselben mit Pflichttreue unterworfen hat; denn ein jeder muß seines Glaubens leben. Allein es ist besonders lehrreich und erwecklich, wenn wir uns in seine Stelle zu versetzen, und diese Nothwendigkeit mit eigener Einsicht zu begreifen suchen; denn da er uns zum sittlichen Vorbild gegeben ist, so müssen wir, um zu handeln, wie er, auch denken lernen, wie er. Blinde Supernaturalisten wollen alles Nachdenken darüber abschneiden durch die Behauptung, das Gebot des Vaters sey Jesu auf übernatürliche Weise geoffenbart worden *). Es ist aber zu fürchten, daß eine solche Ansicht zu dem Irrthum verleite, daß der Wille Gottes ohne wunderbare Offenbarung nicht

*) Vergl. E. Chr. Flatt Läßt sich die Ueberzeugung Jesu von der Gewißheit und moralischen Nothwendigkeit seines frühen Todes aus einem rationalistischen Gesichtspunkt betrachten? in Flatts Magaz. fortges. von Süskind. 12. St. No. I. gegen Gabler Bemerkungen über die Nothwendigkeit des Todes Jesu aus rationalistischem Gesichtspunkt betrachtet in dem Journal f. theol. Litteratur, 1802. 3. B. 3. St. S. 262 ff.

zu uns spreche, und daß man, um den Tod wie Jesus zu leiden, erst auf eine solche Offenbarung zu warten habe. Wir dürfen überzeugt seyn, daß die Stimme Gottes noch stets in uns spreche auf natürlich vernehmbare Art, und daß sie zu den Weisen und Frommen des Alterthums und selbst zu Jesu nicht anders gesprochen habe, und daß nur auf diese Weise seine Tugend wahrhaft menschlich groß, und es uns möglich sey, ihr als dem höchsten Vorbild nachzustreben. Die Stimme Gottes, die auf wunderbare Weise spricht, zu vernehmen, ist die leichteste Sache von der Welt, denn es kann über dieselbe kein Zweifel seyn, und der klügelnde, dem Dienst der Sinnlichkeit sich hingebende Verstand muß dagegen verstummen; leicht ist es auch, dem Ruf einer solchen Stimme zu folgen, viel leichter wenigstens, als wenn wir den Willen Gottes erst im Kampf mit der Sinnlichkeit selbstthätig zu erkennen haben. Denn selten ist der Mensch so böse, gegen die klar erkannte Pflicht zu handeln; sündigen wir, so geschieht es gewöhnlich so, daß wir uns klügelnd über den Ausspruch der Pflicht täuschen. Versuchen wir also immer mit selbstthätigem Denken in die Ueberzeugung Jesu von der Nothwendigkeit seines Todes einzudringen, und uns so sein Beyspiel fruchtbar zu machen.

§. 51.

Der Tod war für Jesum nothwendig nach einer natürlichen Verkettung der Umstände. Sobald die jüdischen Hierarchen in ihm den Feind ihrer Herrschaft erkannten, war sein Tod in ihrem Herzen beschlossen, und sie hatten noch genug Macht, ihren Willen durchzusetzen. Jesus konnte ihren Nachstellungen entgehen mit Vorsicht und Klugheit; und er that es, so lange es die

Pflicht erlaubte und gebot. Zu früh durfte er nicht unterliegen, oder er hätte zu wenig auf die Menschen gewirkt, und somit nichts gewirkt. Auf immer aber konnte er nicht entgehen, ohne die Pflicht zu verletzen, und die Sache der Wahrheit zu verrathen. Was würde er gewirkt haben, wenn er sich sein Leben lang flüchtig und scheu im Lande herumgetrieben hätte? Wäre das eine der Wahrheit würdige Erscheinung gewesen? Wie hätte sie siegen können? Sieg ist nicht ohne Kampf, und Kampf nicht ohne offenen festen Widerstand. Aber schwerlich wäre auch Jesu fortwährend möglich gewesen, seinen Feinden zu entgehen, ohne ganz vom Schauplatz abzutreten: und dieß wäre Verrath an der Wahrheit gewesen. Wäre seine Erscheinung so auf Erden vorübergegangen, wahrlich sie wäre spurlos vorübergegangen. Denn die Wahrheit, die er verkündigte, war nicht für den Begriff und die Schule, sondern für die That und das Leben, und eine That mußte sie ins Leben führen. Solches erwarteten auch Jesu Anhänger, aber in einem andern Sinne, als er es gewähren konnte und wollte. Sie erwarteten schwärmerisch ein Reich Gottes in sinnlicher Wirklichkeit; aber die Wirklichkeit faßt nicht die göttliche Idee, und Jesus wußte dieß wohl, er erkannte, daß nur aus dem Untergang des Irdischen das Himmlische, aus dem Tod das Leben erstehe. Wo irgend etwas Großes unter den Menschen geschehen, da ist es durch Aufopferung oder durch den Geist der Aufopferung, durch heiligen Muth und Standhaftigkeit, erreicht worden. Wenn die Idee das Eine, Unwandelbare, Nothwendige ist, im Gegensatz des mannichfaltigen, wandelbaren, zufälligen Zeitlichen: so ist unmittelbar durch sich selber klar, daß sie nur im siegreichen

reichen Kampf mit demselben besteht. Der höchste Kampf aber ist der auf Tod und Leben, und das Höchste im Menschenleben erscheint nur dann, wenn der Mensch für die Idee alles Zeitliche, das Leben selber, hingiebt. So hatten schon im Alten Testament die Verkündiger der Wahrheit und die Vorläufer Christi, die Propheten, Schmach und Bedrängniß erlitten, ja selbst ihr Blut vergossen. Und so fand Jesus in ihrem Schicksal das Bild seines eigenen, und es war von ihm geschrieben, daß er unter die Uebelthäter gerechnet werden müsse (Luc. 22, 37. vgl. Jes. 53, 12.). So wie die treulosen Arbeiter im Weinberg des Herrn die Gesandten Gottes gestäupt, getödtet und gesteinigt hatten, so, sahe er voraus, würden sie es auch dem Sohne machen (Matth. 21, 33—39.). Und jene Gesandten hatten noch nicht die höchste Wahrheit in ihrem stärksten Gegensatz gegen das Irdische und Menschliche aufgefaßt und verkündigt, sie eiferten für ein noch sehr unvollkommenes irdisches Abbild des Reiches Gottes. Christus aber war gekommen, das ewige Urbild auf Erden im reinsten Abglanz darzustellen. Das Reich Gottes, das er stiftete, besteht in dem höchsten Sieg über das Irdische, mithin in dem Geist der Aufopferung: es konnte also nur begonnen werden durch eine That der Aufopferung, und fortgesetzt durch die ununterbrochene Wiederholung derselben in Gesinnung und That. „Wer sein Kreuz nicht auf sich nimmt und mir folget, der ist mein nicht werth" (Matth. 10, 38.). Dadurch daß Jesus sein irdisches Leben für das Reich Gottes hingab und darauf Verzicht that, als irdisches Haupt seiner Kirche zu glänzen, riß er seinen Jüngern die Binde von den Augen, und zeigte ihnen durch die That für die unmit-

telbare Anschauung, daß er kein irdisches Reich zu stiften gekommen sey, wovon er sie im Begriff nie hatte überzeugen können. Nur so erlöste er sie von den Banden der Sinnlichkeit, und erlöste das ganze Menschengeschlecht, da er voranging in den Läuterungs- und Verklärungstod, in welchen alle gehen müssen, die des Reiches Gottes theilhaftig werden wollen.

Durch diesen Tod ward aber auch das Menschliche in Jesu selbst geläutert und verklärt, und so die göttliche Offenbarung erst vollendet. Das ist der größte und fruchtbarste Gedanke, den die Geschichte Jesu darbietet, den man aber nicht genug beherzigt. Das Göttliche lag in Jesu in reicher tiefer Fülle, aber er hatte auch Fleisch und Blut und einen besiegbaren, mit endlicher Kraft ausgerüsteten Willen, wie andere Menschen. Nun zeigte sich die Reinheit und Stärke seines Willens allerdings schon in der reinen ungetrübten Erkenntniß des Göttlichen im endlichen Verstand; damit aber das Göttliche ganz das Menschliche durchdringe, mußte das göttliche Gesetz nicht bloß für die Erkenntniß, sondern auch für die Thatkraft vom Willen befolgt, und wirklich vollzogen werden. Die höchste Vollziehung aber lag in dem Gehorsam bis zum Tode, nur so konnte der sinnliche endliche Wille dem göttlichen ganz unterworfen und in vollkommener Einheit mit demselben sich zeigen. Daher sagt auch Jesus kurz vor seinem Leiden: „die Zeit ist kommen, daß des Menschen Sohn verkläret werde" (Joh. 12, 23.), und der Apostel Johannes betrachtet Jesu Tod stets als dessen Verklärung (Joh. 7, 39. 12, 16. 13, 31 f. 17, 1.). Und worin bestand diese Verklärung? Darin daß er den Namen Gottes verklärte (Joh. 12, 28. 13, 31.

17, 1.), der göttlichen Idee auf Erden den Sieg verschaffte, daß er nicht seinen, sondern Gottes Willen that (Matth. 26, 42.). Anderwärts nennt Jesus sein Leiden und Sterben sein Erhöhetwerden (Joh. 3, 14. 8, 28. 12, 32. 34.), und zwar nicht bloß in Beziehung auf die äußere Form seines Todes, sondern vorzüglich, weil er darin über alles Irdische erhoben, weil der Sieg des Geistes über das Fleisch (vgl. Joh. 3, 3. 5. 6.) dadurch entschieden, und die Göttlichkeit seiner Sendung eher erkannt werden würde (vgl. Joh. 12, 32. „wenn ich werde erhöhet werden von der Erde, werde ich alle zu mir ziehen"). Diese Erhöhung und Verklärung heißt im Brief an die Hebräer Vollendung: „nur durch Leiden konnte Christus vollendet, und mit Preis und Ehre gekrönt werden" (Hebr. 2, 9 f.).

Aber in Betrachtung des Todes Jesu dürfen wir ja nicht bloß bey der äußeren Erscheinung und dem in die Augen fallenden letzten Moment stehen bleiben, sondern müssen auf das Innere der Gesinnung zurückgehen, worin sich die sittliche Größe am reinsten zeigt. Die wahre Sittlichkeit einer Handlung zeigt sich in der Besonnenheit und Freyheit des Entschlusses und der unwandelbaren Ruhe des Willens bey der Ausführung. Eine äußerlich sehr große und schöne That kann doch innerlich einen weit geringern Werth haben, wenn sie nämlich aus Sinnlichkeit des Gefühls hervorgegangen. So giebt es viele Beyspiele des Märtyrerthums aus Schwärmerey; Schwärmerey aber ist nichts als ein Handeln nach Ideen ohne Besonnenheit, aus sinnlicher Anregung. Hätte Jesus aus Schwärmerey den Tod gelitten, so würde damit nicht jenes hohe Vorbild gegeben seyn. Allerdings muß auch bey der größten Be-

sonnenheit des Entschlusses eine gewisse Gefühlsstimmung mitwirken, widrigenfalls die Handlung leer und todt ist. Und so ging Jesus nicht nur aus unendlicher Liebe zum Menschengeschlecht in den Tod, sondern es begleitete auch seinen Entschluß jene heilige Traurigkeit, die aus der Betrachtung der Eitelkeit des Irdischen, und wie nur aus dem freywilligen Untergang desselben der Sieg des Ewigen erstehen kann, entspringt und sich in einer erhabenen Liebe zum Tode ausdrückt. Ihn „drängte" es, bis die Taufe vollbracht war, die er zu überstehen hatte (Luc. 12, 50.). Aber dieses Gefühl bestimmte nicht mit sinnlichem Eindruck seinen Entschluß, in welchem sich der göttliche Verstand in reiner Klarheit zeigte. Sein Tod war ein reines Werk der Freyheit: „Ich habe Macht, sagte er, mein Leben zu lassen, und Macht es wieder zu nehmen, niemand nimmt es von mir, sondern ich lege es von mir" (Joh. 10, 18.). Denn der Schwärmer erliegt immer einem Schicksal, einer fremden Macht, indem er seiner Sinnlichkeit erliegt. Der Mangel an Schwärmerey thut sich darin kund, daß es Augenblicke gab, in welchen die irdische sinnliche Natur ihr Recht geltend machte, und den Willen im Entschluß zu sterben wankend machen wollte. Wäre dieser Entschluß aus sinnlicher Anregung des schwärmerischen Gefühls hervorgegangen, so würde, davon unterdrückt, das sinnliche Gefühl der Lebenslust sich nicht widersetzt haben, oder wenn letzteres stärker war als jenes, so würde der Entschluß nicht zur Ausführung gekommen seyn. Der Schwärmer kämpft nicht mit widerstreitenden Antrieben, sondern folgt blind dem Antriebe seiner phantastischen Gefühle. Aber nicht bloß als Beweis seiner Besonnenheit, sondern auch seiner vollkommenen

Menschheit und seiner Gleichheit mit uns ist der Kampf Jesu für uns wichtig und erhebend. Denn da er unsere Schwachheit theilte, so können auch wir uns zu seiner Stärke und Größe emporzuheben hoffen. Liebenswürdig ist zugleich die Offenheit, mit der er seine Schwäche bekennt. Vor seinen Jüngern und dem Volke betete er: „Jetzt ist meine Seele betrübt!“ Wie hätte er sich auch dieser Betrübniß schämen sollen, da er sie eben durch das Gebet überwand, und die Verklärung des göttlichen Namens eben darin bestand, daß er sie zu überwinden wußte (Joh. 12, 27 f.). Schwerer war der Kampf in Gethsemane, durch den sein ganzes Wesen erschüttert wurde. Auch hier bekannte er offen vor seinen Jüngern: „Meine Seele ist betrübt bis in den Tod,“ und bat sie, mit ihm zu wachen und zu beten. Er siegte in diesem Kampfe durch die erhabene Besonnenheit des Gebets, und nachdem er gesiegt, durchstrahlt sein ganzes Wesen die heilige Ruhe eines unerschütterlichen Entschlusses, die er unter dem langsamen Ablauf des Verhörs, der Verspottung und Verurtheilung und der Qualen des schwer tödtenden Kreuzes in Geduld, freudigem Muth und liebevollem Erbarmen, wie in einem klaren Spiegel, entfaltete. Größer kann nichts gedacht werden als der Muth, mit dem er vor dem Hohen-Priester bekennt, er sey Gottes Sohn, und sie würden ihn von nun an sitzen sehen zur Rechten der Majestät und kommen auf den Wolken des Himmels (Matth. 26, 64.); und zarter und reiner keine Liebe, als die, mit welcher er, seiner selbst vergessend, den ihn beklagenden Weibern zurief: „Töchter Jerusalems, weinet nicht über mich, sondern weinet über euch selbst und eure Kinder“ (Luc. 23, 28.), und mit welcher er

für die ihn marternden Kriegsknechte um Vergebung bat (V. 34.). Die langsame Marter des Kreuzes ertrug er in stiller Geduld, und gab dadurch das Zeugniß erhabener Besonnenheit. Kein Tod war dazu mehr geeignet, als dieser. Ein schnelltödtender würde den erhabenen Akt der Aufopferung in einem schnell vorübergehenden Augenblick gezeigt haben, und eines solchen wäre auch ein taumelnder Schwärmer fähig gewesen. Ein langsam, aber zu gewaltsam tödtender, wie z. B. das Steinigen, hätte nicht das ruhige Schauspiel der Duldung gegeben. In dieser Hinsicht war das Kreuz wahrhaft „erhöhend" (Joh. 3, 14.). Daß die Standhaftigkeit Jesu am Kreuz noch schwankte, war seiner irdischen Natur gemäß; aber sie schwankte nur, damit die göttliche ihren Sieg offenbaren konnte, und wankte nicht. Alles Erscheinen ist ein Werden, mithin ein Schwanken. Eine leichte Wolke irdischer Schwäche wollte vor der Klarheit seiner Seele vorüberziehen in dem Gedanken, daß ihn Gott verlassen habe, welchen ihm nicht sowohl der leibliche Schmerz, als vielmehr die Sorge für die Vollendung seines Werks auf Erden eingab; aber diesen Gedanken scheuchte er bald hinweg, indem er mit den Worten jenes frommen Dulders (Ps. 22.) zu Gott betete, und sich so stärkte (Matth. 27, 46.) *).

§. 52.

Diesen geschichtlichen Glauben an die vollkommene Tugend Jesu droht uns der Verstand wankend zu ma-

*) Wir nehmen nämlich diesen Vers nur als Andeutung des ganzen Psalms, wodurch er Ausdruck frommer Ergebung, nicht der Verzweiflung wird.

chen mit dem Einwurf, daß das unvollkommene Endliche das Vollkommene nicht fasse; und ein Vollkommenes, an welchem noch Unvollkommenheit hafte, ist das nicht, was wir in Christo glauben: wir müssen in ihm das schlechthin Vollkommene glauben. Schlecht würden wir uns gegen diesen Einwurf sichern durch das mythologische Theologumen von dem persönlich gewordnen Guten in Christo im Gegensatz des persönlichen Bösen in Judas Ischariot *); denn es ist eben die Frage, ob das reine Gute persönlich werden könne. Wir müssen den Widerstreit des Verstandes und Gefühls nicht durch Machtsprüche lösen, die den Zweifel höchstens zurückschrecken, aber nicht überwinden können. Es muß gezeigt werden, daß beydes wahr sey, daß das Endliche das Absolute nicht fasse, und daß gleichwohl in Christo die vollkommene unsündliche Tugend erschienen sey.

Wir dürfen hierbey nicht von dem kirchlichen Grundsatz weichen: Christus ist wahrer Mensch nach Leib und Seele. In der Feststellung desselben hat der gute sittlich geschichtliche Geist des Christenthums über den Mythologismus und Gnosticismus zuerst durch die gesunde Speculation des Origenes, und dann durch den richtigen kirchlich dogmatischen Takt des Athanasius, der beyden Gregore und der Chalcedonensischen Väter gesiegt. Die Lehre, daß der Logos die Stelle der Seele in Christo vertreten habe, ist, wenn sie nicht, wie bey den Kirchenlehrern vor Origenes, aus Unklarheit hervorging, wenig verschieden von dem mythologischen Glauben der Juden und Heiden an Götter- und Engel-Erscheinungen in Menschengestalt, die keine

*) S. Judas Ischariot von Daub.

geschichtliche Realität und somit auch keine sittliche Bedeutung hatten. Der Körper, den sie angenommen haben sollen, ist nur ein Scheinkörper, fällt also eigentlich nicht in die Natur, und eine menschliche Seele sollen sie gar nicht gehabt haben, deren Leben und Eingreifen in die menschliche Geschichte allein etwas geschichtliches ist. Aber jene Lehre ist auch sehr verwandt mit dem gnostischen Doketismus, der, von der Idee der Sündhaftigkeit des Fleisches ausgehend, Christo entweder einen Scheinkörper oder einen himmlischen Körper beylegte; denn ob sie gleich den menschlichen Leib Christi nicht leugnet, so hebt sie doch dadurch, daß sie ihm die menschliche Seele abspricht, dessen vollkommene Menschheit auf, und es geschieht bloß durch Unklarheit des Denkens, daß sie ihm nicht auch jenen abspricht, so wie dagegen der Gnosticismus, wenn er mit Klarheit verführe, die menschliche Seele Jesu leugnen müßte, da Seele und Leib in der vollkommensten Vereinigung bestehen. Beyde Systeme verdanken ihren Ursprung dem Bestreben, die Unsündlichkeit Jesu mit dessen Menschheit zu vereinbaren. Die Gnostiker leugneten darum, daß er am sündhaften Fleisch Theil gehabt, und Apollinaris konnte sich mit der menschlichen Seele keine Unsündlichkeit bestehend denken *).

Dieser Ketzer dachte schärfer als neuere Theologen, welche zwar Jesu die menschliche Seele nicht absprechen, dagegen solche Begriffe von seiner sittlichen Natur fassen, die allen Naturgesetzen widersprechen, und somit

---

*) Appollinaris in Gregor. Nysseni antirrhetico contra Apollinarem in Gallandi Biblioth. Patrum. T. VI, p. 555.

das wirkliche Seyn einer menschlichen Seele in ihm aufheben. Sie behaupten nämlich, daß Jesus nicht durch die eigene innere Lust habe versucht werden können, sondern bloß durch das ihm äußerlich entgegentretende Böse. Es ist dieß zuvörderst ein nichts sagender leerer Gedanke. Versuchung ist ein innerer Vorgang, und doch soll das versuchende Böse bloß äußerlich geblieben seyn. Leugnet man, daß Jesus die Worte des Versuchers verstanden? Und wenn dieß nicht, so wird man wohl zugeben, daß dadurch innerlich Vorstellungen in ihm erweckt worden. Nun ist die Frage; waren diese Vorstellungen bloße Erkenntnisse? In diesem Fall wäre nur der Verstand Jesu in Versuchung geführt worden, mithin wäre es keine wahre Versuchung gewesen. Giebt man aber zu, daß die Vorstellungen Lustgefühle erregten, denen der gute Wille zu widerstehen hatte: so hat man schon jenen obigen Begriff von der Versuchung Jesu aufgegeben. Es geschieht nur durch die Unbekanntschaft mit der sittlichen Natur des Menschen, daß man sich sträubt, die Lust in Jesu Seele eine Stelle finden zu lassen. Die Lust ist an sich nicht böse, sondern der Wille, der sie wider das Gesetz befriedigt, oder den Hang dazu begünstigt. So war der Gedanke nicht böse, das Reich Gottes durch weltliche Macht zu stiften, aber der wirkliche Entschluß dazu hätte nicht mit dem reinen Gehorsam gegen Gott bestehen können; denn jener Gedanke bietet sich ganz natürlich an, indem zu jedem Zweck Mittel nothwendig sind, und die Mittel immer den weltlichen Verhältnissen mehr oder weniger angehören. Von dieser Unklarheit abgesehen, hebt diese Vorstellung von der sittlichen Natur Jesu seine Menschheit auf. Denn der menschliche Wille

ist, als solcher, nothwendig als durch die Lust oder sinnliche Empfindung anregbar, und die menschliche Tugend als kämpfend zu denken. Nur allein in Gott denken wir den guten Willen nicht kämpfend, sondern schlechthin herrschend, ohne alle Möglichkeit zu sündigen; denn Gott ist nicht in dem zersplitterten und endlichen Seyn der Zeit, sondern in dem vollkommenen der Ewigkeit. Hätte Christus nicht die Gewalt der sinnlichen Antriebe und die Möglichkeit zu sündigen gefühlt, so könnten wir ihn uns nicht zum Vorbilde nehmen, und ihn nicht für unsern Bruder erkennen. Gleich verwerflich ist es, wenn alte, selbst sonst rechtgläubige Kirchenlehrer auf den Gedanken geriethen, Christus habe keinen Schmerz empfunden: denn in diesem Falle wäre sein Leiden ein bloßes Gaukelspiel, und sein Gehorsam bis zum Tode die leichteste Aufgabe von der Welt gewesen. Es ist dieses, wie jenes, schnurstracks der Bibellehre zuwider, die uns Christum in Allem, in Schwachheiten und Leiden, ja selbst in Versuchung gleich setzt, ausgenommen die Sünde (Hebr. 4, 15.).

Hier haben wir die Stelle gefunden, die der sittlichen Würde Jesu gebührt. Er war mit Schwachheit geboren, ward versucht, nie aber unterlag er. Seine Tugend war kämpfend, wie die unsrige, aber stets siegend, wie es die unsrige nicht ist, sondern erst werden soll. Jesu sittlicher Sieg war aber nicht bloß ein jedesmaliger im einzelnen Augenblick, sondern ein beständiger, und darum im höchsten Grade leichter. Er überwand nicht bloß jedesmal den sinnlichen Antrieb; dieser machte auch auf ihn wenig Eindruck, und lief nur wie ein leichter Schatten über die reine Spiegelfläche seiner Seele. In dieser siegreichen Stärke seines Wil-

lens und in der fleckenlosen Reinheit seiner Seele ist er uns nun der Abglanz der göttlichen Heiligkeit. Alles Göttliche erscheint dem Menschen nicht unmittelbar, denn das Endliche kann es nicht fassen, „Gott kann man nicht sehen," sondern es erscheint ihm mittelbar in Abbildern. Bild des Göttlichen aber wird dem Menschen das Menschliche in seiner Größe und Vollkommenheit, besonders in sittlicher Erhabenheit und Reinheit. So stellen uns auch große übermächtige Naturerscheinungen in unfaßbarer Ausdehnung oder in ungeheurer Gewalt das Bild der göttlichen Allmacht dar. Christus ist nun die erhabenste unter allen erhabenen sittlichen Erscheinungen, und ist daher das Ebenbild Gottes (Col. 1, 15.), der Abglanz seines Wesens (Hebr. 1, 3.), der wahrhaftige Gott selbst (1 Joh. 5, 20.). Anstatt sich in metaphysischen Untersuchungen über die Art der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo (die wir nie begreifen) einzulassen, und sich so „mit Dingen zu befassen, die niemand je gesehen, noch sehen kann" (Col. 2, 18.), hätte man sich an diesen einfachen Ausdruck halten sollen, daß Christus das Bild und der Stellvertreter Gottes auf Erden ist, und es vorzüglich durch seine sittliche Erscheinung ist. Mit dieser Auffassung der Sache muthen wir dem Verstande nicht zu, im Endlichen das Absolute zu finden, sondern wir behaupten nur, daß wir im Anblick des erhabensten und vollkommensten Endlichen mit dem gläubigen Gefühl das Bild der göttlichen Vollkommenheit selbst finden. Christus ist immer eine endliche Erscheinung, aber von einer solchen unausmeßbaren und alles übersteigenden Größe, daß sie für die endliche Fassungskraft die Bedeutung des Unbeschränkten, Absoluten erhält. Das

letztere sehen wir nicht in ihm erfahrungsmäßig, sondern erkennen es nur im Glauben. Und darum ist Jesus, was er ist, nur für den Glauben.

§. 53.

Wie aber? wenn wir in Jesu doch nur eine endliche Größe und nicht das Absolute selbst als wirklich denken, wenn wir ihm die Möglichkeit zu sündigen beylegen: so denken wir ihn auch der Sündhaftigkeit theilhaftig. Denn diese besteht nicht in der Summe wirklich begangener Sünden, sondern eben in der Möglichkeit, sündigen zu können. Sprechen wir also Jesum auch von aller wirklichen Sünde frey, so haben wir ihn doch nicht von der Erbsünde freygesprochen. Ferner mögen wir seine Tugend noch so vollkommen denken, darüber kommen wir auch nicht hinaus, daß derselben die sinnliche Beymischung beygegeben gewesen, wovon, wie wir sahen (§. 34.), kein menschlicher Entschluß ganz frey ist, indem die menschliche Vernunft der rein nothwendigen Selbstbestimmung durch die Form der Nothwendigkeit des Gesetzes nicht fähig ist. Da nun das Bewußtseyn der Erbsünde und dieses Unterworfenseyns unter das Gesetz der Sinnlichkeit in einem lautern Gemüth das Gefühl der Unwürdigkeit oder die Demuth hervorbringt: so müssen wir in Jesu auch dieses Gefühl annehmen; und wie kann er dann sagen: „Wer mich siehet, siehet den Vater?“ wie kann er sich über uns stellen als Oberhaupt und Anführer?

Dieß ist der schwerste Einwurf. Wir heben ihn nicht durch jene dogmatische Hypothese, daß der Logos bei der Annahme der menschlichen Natur die Masse des menschlichen Samens, woraus Christus gebildet werden sollte, von dem Verderben der Erbsünde reinigte. Denn

damit ist der Einwurf nur verdeckt, nicht gehoben; die Schwierigkeit bleibt immer dieselbe, wie die menschliche Natur ohne die Schuld der Endlichkeit gedacht werden könne. Alles wird sich lösen, wenn wir zurückgehen auf den Standpunkt, von wo aus uns die Idee der Erbsünde zum Bewußtseyn kommt, und auf denjenigen, von welchem aus wir den Glauben an Christum als den Unsündlichen empfangen können. Wir zeigten, daß wir das Böse und auch die Erbsünde zunächst nur in uns selber finden, und daß die Idee der letztern nichts ist als das Gefühl der Demuth in Beurtheilung unsers sittlichen Charakters. Wir können sie nun auch übertragen auf Andere nach Maaßgabe ihrer sittlichen Erscheinung. Das Häßliche und Verwerfliche darin deuten wir uns als Böses, ahnungsweise nach Analogie mit uns selbst. Es giebt auch leider sittliche Erscheinungen genug, welche diese Art von Beurtheilung verdienen, und wir dürfen sogar alles Menschliche mehr oder weniger mit dem Gefühl der Demuth beurtheilen. „Alle ermangeln des Ruhmes vor Gott." Dagegen giebt es auch sittliche Erscheinungen, die uns das Gefühl der menschlichen Unwürdigkeit vergessen machen, und jenes freudige Bewußtseyn unserer erhabenen Bestimmung, jenes begeisterte Vertrauen auf die Macht des Guten in uns, welches uns neben dem Gefühl der Demuth eingepflanzt ist, aufregen (§. 41). Freylich werden wir die sittliche Vollkommenheit, die wir mit dieser begeisterten Bewunderung betrachten, nicht ohne Flecken finden, und die Demuth wird immer auch ihr Recht fodern. Aber bey der Betrachtung der sittlichen Herrlichkeit Christi schweigt letzteres Gefühl ganz, und es ist dieß als eine Thatsache anzunehmen, die durch das einstim-

mige Zeugniß der ganzen christlichen Kirche beglaubigt ist, und die jeder freylich zuerst in sich selber fühlen muß. Wer sie nicht in sich selber fühlt, kann allerdings auch nicht in unsern Glauben an die vollkommene Unsündlichkeit Jesu einstimmen; aber wir müssen ihn beklagen, und ihn entweder der Kälte oder der Unlauterkeit beschuldigeen. Wer freylich in sich nicht jenes begeisterte Vertrauen zur menschlichen Tugend trägt, kann nirgends sittliche Größe und Reinheit erblicken.

Aber ist unser Glaube an die Unsündlichkeit Jesu nicht Wahn und Täuschung, oder doch nur ein subjectives Fürwahrhalten ohne objective Realität? Wir mögen ihn im Glauben von der Erbsünde frey sprechen, er war aber nicht wirklich davon frey, weil er ein endlicher Mensch war. — Wir müssen dem Verstand dieses zugeben, und können ihn nur zwingen, uns zuzugestehn, daß, so wie die sittliche Größe Jesu unermeßlich, so die ihm anklebende Unvollkommenheit unendlich klein gewesen seyn könne, daß letztere zwar immer denkbar bleibe, nicht alles denkbare aber darum wirklich sey, daß wenigstens es bis zu Nichts verschwinden könne. Gegen diese kahle leere Denkbarkeit tritt die lebendige Realität des Gefühls in der vollen Anschauung der Unsündlichkeit Jesu, und überwältigt sie ohne Mühe. Das Gefühl nimmt das endlich Größte für das unendlich Große, oder vielmehr es findet in jenem die Offenbarung und Verwirklichung von diesem, und hat damit Recht. Nur so ist die Realität aller Idee gegeben, nirgends begegnet uns das Unbedingte in der Natur, und doch glauben wir an dasselbe als ein Reales. Darum gehört auch die ganze Thatsache der Offenbarung und Erlösung durch Christum in das Gebiet

der Ahnung oder des das Ewige in zeitlicher Erscheinung auffassenden Glaubens, nicht des Vernunftglaubens, der dasselbe rein im Begriff faßt. Doch widerspricht diesem selbst die Ueberzeugung von der Möglichkeit, daß eine vollkommene Unsündlichkeit erscheinen könne, keineswegs. Denn es lebt in uns das Bewußtseyn unserer Abkunft aus der Hand der heiligen Allmacht und der heiligen Bestimmung, wozu uns Gott geschaffen; und wenn wir uns unfähig fühlen, sie durch eigene Kraft zu erreichen, so ist das nichts als unsere Schuld, wir könnten sie wohl erreichen, wenn wir wollten, und dadurch ist das, was Gott gewollt, nicht aufgehoben, und unsere Bestimmung ist uns nicht geraubt. Es fehlt nur, daß uns das Bild einer vollkommenen Heiligkeit erscheine, so wird uns die Realität jenes Bewußtseyns über allen Zweifel erhoben, wir schauen unsere Bestimmung in einem Menschen wirklich erreicht. Und diese Erscheinung ist dadurch geschichtlich beglaubigt, daß vollkommen erwiesen ist, es hat ein Mensch gelebt, der seinen Zeitgenossen als unsündlich erschienen, und in ihnen den Glauben an eine vollkommene menschliche Tugend erweckt hat. Wer das konnte, mußte der vollkommenste Mensch wirklich seyn. Und der Glaube der Apostel an Christum hat eine solche Gewalt auf das Menschengeschlecht bewiesen, daß er sich durch alle Zeiten in der christlichen Kirche lebendig erhalten hat, und diese Gewalt ist das Zeugniß seiner innern Wahrheit.

So verschwindet also für uns in der Anschauung Christi alle Ahnung der Erbsünde in ihm. Aber wenn er, wie wir zugegeben, einen Keim davon in sich trug, wenn auch in noch so geringem Maaße: wie sollen wir uns

nun seine eigene Selbstbeurtheilung in Beziehung darauf denken? Das Gefühl der Unwürdigkeit dürfen wir ihm nicht beylegen, und doch dürfen wir ihn auch nicht der Unlauterkeit beschuldigen in Mißkennung der Schuld, die er als endlicher Mensch in sich trug. — Das Bewußtseyn des ursprünglichen Hanges zum Bösen ist zwar schlechthin im Menschen gegeben, unabhängig von allen einzelnen Vorwürfen des Gewissens, es wird aber doch erst lebendig mit diesen. Denken wir uns nun ein vollkommen reines Gewissen, so dürfen wir uns auch jenes ursprüngliche Schuldbewußtseyn als nicht vorhanden denken. Nur die Demuth, die in dem Gefühl besteht, daß der endliche Wille vom göttlichen Willen verschieden und diesem unterzuordnen sey, ohne das Gefühl, daß er sich demselben zu widersetzen geneigt sey, dürfen wir Jesu zuschreiben, und diese hat er selbst beurkundet in dem Gebet: „Nicht wie ich will, sondern wie du willst.“ Die Demuth gehört nothwendig zu der sittlichen Vollendung der Menschheit, und darum mußte Jesus als Mensch auch demüthig seyn. Wir können darin selbst das Abschließende seiner sittlichen Vollkommenheit finden, wodurch er uns Vorbild ist. So wie er den göttlichen Willen in Erkenntniß und That erfüllt hat, so auch im Gefühl. Im Gefühl der Demuth reinigt sich die Menschheit von der ihr anklebenden Schuld: so hat nun Jesus sich auch vor seinem himmlischen Vater gedemüthigt, um uns zu lehren, wie wir dessen Gnade erlangen sollen. Mithin ist er auch bey dieser Demuth der Weg und das Leben, und darin selbst offenbarte sich seine Einheit mit Gott.

Weil nun aber die vollkommene Heiligkeit, die wir in Christo sehn, nicht das Erbtheil der endlichen un-

voll-

vollkommenen Menschheit ist: so findet unser Glaube an dieselbe erst seinen rechten Halt darin, daß wir in ihm die Menschheit mit der Gottheit vereinigt glauben. Wenn es nicht in des Menschen Kraft liegt, das Höchste zu erreichen, so konnte es nur durch die göttliche Gnade geschehen, daß Ein Mensch dasselbe erreichte, und es konnte dieß nur der Gottes-Sohn seyn, der vom Himmel herabgestiegen ist. Eben weil der Verstand (die natürliche Erkenntniß) es nicht begreifen kann, wie das Absolute wirklich werden mag: so muß der Glaube (die übernatürliche Erkenntniß) dessen Zweifel niederschlagen durch den Ausspruch: Gott hat es gethan, der in ihm war. Es ist eine neue Schöpfung, die uns in Christo entgegentritt, „der himmlische Adam anstatt des irdischen sündhaften" (1 Cor. 15, 45 ff.). Auch uns gelingt alles Gute nur durch den Beystand Gottes; weil aber in Jesu das vollkommene und unwandelbare Gelingen des Guten war: so müssen wir sagen: er war mit dem Vater eins, das göttliche Wesen war als Person in ihm, nicht bloß als Wirkung. Sonach bewährt sich allerdings die alte Lehre von zwey Naturen in Christo; eine Natur allein befriedigt nicht: Christus wäre unser Heiland nicht, wenn er bloßer Mensch gewesen wäre oder bloßer Gott. Es ist ermuthigend und erweckend in ihm den Menschen zu sehen, und die menschliche sittliche Vollkommenheit zu finden; doch erst vollkommen beruhigend ist es, in ihm den Abglanz des göttlichen Wesens, den wahren Gott zu glauben. Aber beydes ist nicht nur nothwendig mit einander, sondern auch eins: das reine Urbild der Menschheit kann nur in der Einheit mit Gott seyn.

III. Christus der Versöhner.

§. 54.

So stellt also Christus in Weisheit, Klugheit und Heiligkeit das Höchste dar, was der Mensch nur irgend ersehnen kann, und wohin alles Menschliche strebt. Aber durch die Erscheinung dieser drey Vollkommenheiten ist der Kreis der menschlichen Erstrebungen noch nicht ausgefüllt, dadurch wird dem Menschen die vollkommene Seelenruhe noch nicht. Zuerst ist er noch ungewaffnet gegen die Schläge des Schicksals, die ihm seine Ruhe stören können. Zweytens sieht er zwar in Christo das Ideal der Heiligkeit vor sich, kennt auch durch ihn den Weg, auf welchem er ihm gleich werden kann; aber er fühlt, daß er ihm nie ganz gleich werden kann, und dieß Gefühl der Unwürdigkeit schon allein bringt einen Mißton in seine Gemüthsstimmung. Aber es vereinigt sich auch mit dem Schmerz über die Uebel dieser Welt, um seine Seelenruhe desto kräftiger zu erschüttern. Wie befreyt ihn nun Jesus von diesen beyden Bürden, dem Gefühl des Schmerzes und der Sünde?

Auch diese Aufgabe hat er gelöst. Der Schmerz über die Uebel dieser Welt hat nur Bedeutung für uns, insofern wir uns ihm leidend hingeben; denn er ist selbst nur leidend. Sobald wir ihn im Gefühl der Selbstständigkeit unsers Wesens und unserer höhern Abkunft und Bestimmung entgegenstreben, und ihn als etwas Fremdes und Aeusseres, das tief unter uns liegt, betrachten: so verschwindet seine Kraft, und sein Stachel ist geknickt. Nun hat Jesus nicht nur gelehrt, daß wir unsterblich sind und unser höheres Seyn von

Tod und Vergänglichkeit unberührt bleibt, und uns ermahnt, das Leiden, als eine nothwendige Bedingung der Zeitlichkeit, freywillig mit Ergebung zu tragen, das irdische für das himmlische hinzugeben; sondern er hat diese Lehre mit seinem eigenen Blute besiegelt, indem er freywillig die Last unsäglicher Schmerzen übernahm und den bittern Kelch des Todes trank, und so die Erhabenheit des Geistes über die Leiden des Körpers zeigte. Ja, den noch größern Schmerz über die Bosheit und den Undank der Menschen ertrug er in dem höheren Glauben an die ewige Bestimmung, die ihnen der Schöpfer angewiesen, und zu der er sie hinführen wollte, an den unzweifelhaften Sieg des Guten über das Böse im Menschengeschlecht. Da aber das Uebel durch die Sünde der Menschen und das Gefühl ihrer Schuld die stärkste Kraft gewinnt, so hat er uns schon von jenem mit befreyt, da er uns von diesem befreyte. Er überwand den Tod, da er den Teufel überwand. In dieser Hinsicht aber muß der Versöhnungstod Jesu folgendermaßen betrachtet werden.

Im Menschen streiten mit einander, so wie das Gute und das Böse, so das Gefühl unserer höheren Bestimmung und das unserer Sündhaftigkeit. Könnte ersteres die Herrschaft gewinnen, so wäre der Mensch vollkommen ruhig und seelig; aber dieß kann nicht anders geschehen, als dadurch daß ein höheres drittes den Ausschlag giebt, und dieß ist das Vertrauen auf die heilige allmächtige Liebe, der wir unsern Ursprung verdanken. Fassen wir dieses mit vollem Bewußtseyn auf, so verschwindet das Gefühl der Sünde, oder vielmehr es verliert seine störende beunruhigende Gewalt, und wir denken uns menschlicher Weise, „Gott habe unsere

Sünden vergeben." In der Betrachtung des sterbenden Christi am Kreuz wird uns nun dieser innere Vorgang als eine äußere Thatsache anschaulich, und wird uns eigentlich erst vollkommen real. Denn obgleich diese Gefühle schon in uns selbst Realität haben, so gehört doch zu dem vollkommenen Innewerden derselben eine äußere Gewähr, die wir, wie für alles sittliche Gefühl, nur in wirklicher sittlicher Gemeinschaft mit den Menschen finden. Sowie kein Mensch lieben würde, wenn er nicht vom ersten Athemzug an im Schooße der Mutter schon mit Liebe genährt, und dann weiter mit Liebe getragen und geleitet würde, bis er in die größere Gemeinschaft der Liebe mit der menschlichen Gesellschaft tritt (§. 17.): so muß auch das Gefühl der Liebe und Gnade Gottes thatsächlicher Weise im Leben bewährt werden, und dieß ist im Tode Christi geschehen. In der Betrachtung dieses Todes Christi tritt uns zuerst die Idee der Sünde anschaulich entgegen; denn durch die Bosheit der Menschen und um unserer Sünde willen ward er an das Kreuz geschlagen; damit er uns von unserer Krankheit heilte, nahm er selbst die Krankheit auf sich: „Gott sandte seinen Sohn in der Gestalt eines sündigen Leibes und um der Sünde willen" (Röm. 8, 3.). Wir gehen nun in uns, und fühlen tief den Schmerz, daß der Unschuldige und Reine, der für den erhabensten Zweck des Lebens wirkte, so verkannt und verworfen und gemißhandelt werden konnte. Das ist der Fluch, der auf dem Menschenleben liegt, daß das Gute so leicht mit Füßen getreten wird, und das Böse den Sieg behält. Auf den Schmerz folgt aber schon ein beruhigendes Gefühl, weil uns in demselben Marterbilde die Idee

unserer erhabenen Würde entgegenstrahlt. Denn es ist der Unschuldige und Reine, der da leidet, und in seinem Leiden verklärt sich die Menschheit zur höchsten sittlichen Herrlichkeit, indem Christus, für die Wahrheit sterbend, dem Geiste den Sieg verschaffte über das Fleisch. Doch da uns diese sittliche Höhe das Gefühl unserer Unwürdigkeit wieder ins Gemüth ruft, indem wir uns nicht zutrauen, durch eigene Kräfte dieselbe zu erstreben: so würden wir durch diese beyden Anschauungen allein die Ruhe noch nicht gewinnen, wenn nicht eine dritte den Ausschlag gäbe. Christus starb, um die Menschen zu erlösen, er starb aus unendlicher Liebe und mit dem gläubigen Vertrauen, daß das Gute im Menschengeschlecht den Sieg behalten werde. Jeder Beweis von Liebe, den wir erhalten, erhebt uns zu edlem Selbstgefühl, und ermuthigt uns; ja es wird dadurch in uns selbst eine Ahnung der göttlichen Liebe rege. Die menschliche Liebe ist gleichsam ein schwacher Schimmer der göttlichen. Nun starb für uns der vollkommenste Mensch, der Gott-Mensch, mit dem Vertrauen, daß er uns zu sich hinanziehen werde. Dieß erhebt uns noch weit mehr, und giebt uns die volle Ruhe, weil wir in seiner Liebe die Offenbarung und das Unterpfand der göttlichen Liebe erblicken. So wie er den göttlichen Willen vollkommen erkannt und erfüllt hat, so trug er auch die volle göttliche Liebe in seiner Brust, und offenbarte sie in seiner Lehre und besiegelte sie durch seinen Tod. „Mose hat uns das Gesetz gegeben; die Gnade und Wahrheit aber ist uns durch Jesus Christus geworden" (Joh. 1, 17.). Und so fühlt der Christ, daß, wie Christus uns geliebt, also auch Gott uns liebt; er erkennt in der ganzen Menschwer-

dung Christi einen Act der göttlichen Liebe: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn dahin gegeben“ (Joh. 3, 16.). Der ewige Act der göttlichen Gnade hat in Christo die zeitliche Bewährung und Verwirklichung erhalten.

§. 55.

Der Aufopferungstod besteht in dem Sieg, den der Geist über den Leib, die Selbstständigkeit über die Abhängigkeit erringt, und, so vollzogen, ist er vollendet, und alles, was wir darin anschauen, ist in ihm vollendet. Christus hatte vollendet, als er den Gehorsam bis zum Tode vollbracht, und die Sünde im Fleische vernichtet hatte: daher konnte er mit Wahrheit rufen: „Es ist vollbracht.“ Und wer hätte, vor seinem Kreuze stehend, diesen Silberblick der Menschheit nicht wahrgenommen, und sich davon nicht ergriffen und erhoben gefühlt? Wer hätte nicht mit jenem Hauptmann gesagt: „Wahrhaftig dieser war Gottes Sohn“ (Matth. 27, 54.)? Gewiß haben die Jünger auch diesen Eindruck erfahren, die sittliche Würde Jesu ist ihnen in ihrer höchsten Erhabenheit am Kreuze erschienen, und ihre Liebe zu ihm hat da den höchsten Gipfel erreicht. Aber nur wenigen Menschen ist es gegeben, sich ganz über die Erscheinung zu erheben, und nur im Unsichtbaren den Stützpunkt zu finden. Christus hatte im Tode gesiegt, aber für die unsichtbare Welt, vor Gott; auf Erden war sein Sieg eine Niederlage, denn das Grab hatte ihn aufgenommen, und mit ihm war, wie es schien, die göttliche Kraft dahin, durch die das Reich Gottes gegründet werden sollte. Wer sollte nun an seiner Stelle das unvollendete Werk vollenden? Darum sehen wir die Jünger nach dem Tode Jesu muthlos und

niedergeschlagen. Die Erlösung Israels, für den Glauben vollendet, war in der Wirklichkeit für sie eine dahingeschwundene Hoffnung. Da ließ es Gott geschehen, daß der Sieg, den Jesus über die Mächte der Finsterniß unsichtbar errungen, den Jüngern nun auch in anschaulicher Wirklichkeit bewährt wurde. Der Gekreuzigte war dem Grabe entstiegen, und erschien ihnen in überzeugenden, obschon wunderbaren Erweisungen, und fügte zu dem Glauben, der da nicht siehet, die Erfahrung aus dem, was man siehet. Diese Thatsache, daß die Jünger den Herrn gesehen, hat für die Begründung der christlichen Lehre und Kirche alles gethan, und hat gleiche Wichtigkeit mit der Menschwerdung Christi. So wie in dieser der Gott ins Fleisch herabstieg, um sich den Menschen zu offenbaren, so mußte der vom Fleisch Entkleidete von neuem in das Fleisch zurückkehren, um so Gottheit und Menschheit unauflöslich mit einander zu verknüpfen, und der ewigen Idee die Realität zu geben. Dadurch ist auch die so wichtige Lehre von der Auferstehung der Todten bekräftigt worden. „Christus ist der Erstgeborne, der von den Todten auferstanden“ (Col. 1, 18.), und „wäre Er nicht auferstanden, so wäre unser Glaube eitel“ (1 Cor. 15, 14.). Nun liegt in der Auferstehung von den Todten der Gedanke, daß wir über Leiden und Tod erhaben sind, und in der Auferstehung Christi ist diese Erhabenheit unsers Wesens sichtbar erschienen, die Erlösung vom Tode ist dadurch geschehen. „Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?“ (1 Cor. 15, 55.). Die Auferstehung von den Todten ist ferner nichts als die vollendet gedachte Selbstständigkeit unsers Geistes auch in sittlicher Hinsicht. Um uns diese Selbstständigkeit,

oder die Erlösung vom Fleisch und von der Sünde zu gewinnen, hatte Jesus seinen Tod gelitten: seine Auferstehung erschien mithin als das Pfand der Vollendung seines Siegs. „Er ist hingegeben um unserer Vergehungen willen, und auferweckt um unserer Gerechtigkeit willen" (Röm. 4, 25.). Ja, sie ist Sinnbild und Pfand alles geistigen und sittlichen Sieges, so wie der Tod Jesu alles Kampfes. Und darin liegt ihre versöhnende Kraft. Das Gefühl der Unseligkeit, von dem wir uns gedrückt fühlen, entspringt aus der Betrachtung, daß uns durch die endliche Kraft unsers Willens kein vollständiger Sieg möglich ist. Hier aber in Christi Auferstehung ist der vollständigste Sieg auf den härtesten Kampf um die wichtigste Sache der Menschheit wirklich gegeben; er ist gegeben durch die Allmacht und Gnade Gottes, der Christum aus dem Grabe erweckt hat, und ist uns zum Pfande gegeben, daß wir auch im allem Kampfe siegen werden durch die allbelebende Kraft Gottes. Wenn wir nur mit Ihm zu streben wissen für die himmlischen Güter, so wird auch sein Leben an unserm sterblichen Leibe sichtbar seyn (2 Cor. 4, 11.).

§. 56.

So wie nun Gott den treuen Dulder zum Lohn seines Gehorsams aus dem Grabe gerufen, so hat er ihm ferner gelohnt durch die erhabenste Auszeichnung. Er ist zum Himmel emporgestiegen, und hat die ihm von Ewigkeit bestimmte Herrlichkeit empfangen: wie er auf Erden gesiegt durch und für die Wahrheit, so beherrscht er durch die geistige Gewalt derselben die Welt in Ewigkeit, und erfüllet fortan mit seiner Gegenwart die Kirche, und so beugen sich vor ihm alle Kniee im

Himmel und auf Erden und unter der Erde, und ihm ist ein Name gegeben, der über alle Namen ist (Phil. 2, 9.). Der Christ schaut diese Erhöhung seines Herrn und Meisters mit Anbetung, aber auch mit Begeisterung und mit dem Vertrauen, ihm ähnlich werden zu können. „Er ist der Erstgeborne unter vielen Brüdern, aber wir sind alle bestimmt gleich zu seyn seinem Bilde" (Röm. 8, 29.). Die Herrlichkeit, die er besitzt, ist auch uns bestimmt, wenn wir an ihn glauben, und seiner würdig sind, damit wir mit ihm eins seyen, so wie er mit dem Vater eins ist (Joh. 17. 22.). Und da er der Menschen-Sohn, unser Bruder, zur Rechten Hand Gottes sitzt, und ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist: so kann der Mensch um so zuversichtlicher zu Gott um gute Gaben beten und gewiß seyn, daß sein Gebet erhöret wird; was er in Christi Namen bittet, das wird er erhalten; und wer an ihn glaubt, wird die Werke, die er gethan, auch thun können (Joh. 14, 12 f.). So vollendet sich in der Anschauung des zur rechten Hand Gottes erhöheten Christus das Urbild der Menschheit in seiner Einheit mit Gott, und darin ist dem Christen das erhabene Ziel gesteckt, das er zwar nie ganz erreichen, dem er sich aber ohne Schranken nähern kann.

Drittes Capitel.

Die christliche Gemeinschaft.

I. Der Glaube an Christum.

§. 57.

Die Erscheinung Christi verfehlte nicht ihre Wirkung auf die Menschen, seine Worte und Thaten trafen die Gemüther mit unwiderstehlicher Gewalt, und sie erkannten die göttliche Herrlichkeit in ihm. Schon lange hatte das Gefühl der Unseeligkeit und Unwürdigkeit auf der Menschheit gelastet. Alle fühlten, daß sie in der Irre gingen, daß der bessere Trieb in ihnen, der Geist, unterdrückt war vom Fleisch und von der Sünde, und seufzten (mit mehr oder weniger Klarheit des Bewußtseyns) mit dem Apostel Paulus: „wer wird uns retten von dem Leibe solches Verderbens?" (Röm. 7, 24.) Namentlich hatten die Juden, nach dem Verfall ihres politischen Gottesreichs, ein neues höheres Reich Gottes, und die Erlösung Israels von Sünde und Uebel ersehnt, aber bisher vergebens auf die Erfüllung geharrt. Nun da sie den Weisen und Heiligen Gottes mit mächtigen Worten und Thaten unter sich sahen, da sie den Ruf der Mahnung: „Bessert euch, das Reich Gottes ist herbeykommen," von ihm hörten, da er mit dem Licht der Wahrheit, mit der Kraft des Lebens ihnen voranging auf der Bahn zum Heil: so kehrten sie um von dem Irrweg, den sie bisher nach falschen irdischen Zielen verfolgt hatten, und betraten den Weg des Lebens unter Anführung „des Hirten und Aufsehers der Seelen" (1 Petr. 2, 25.). Was sie längst mit Sehnsucht gesucht und gehofft hatten, erkannten sie in ihm mit

klarer Gewißheit in vollendeter Erfüllung, sie glaubten an ihn als den Erlöser Israels, als den Heiland der Welt, als den Sohn des lebendigen Gottes, der Worte des ewigen Lebens habe (Matth. 16, 16. Joh. 6, 68 f.). Sie gaben sich ihm nun zu eigen durch die Taufe auf seinen Namen, worin sie sich abwuschen von der bisherigen Unlauterkeit und zugleich den Trost der Sündenvergebung empfingen, oder das Gefühl der Seelenruhe bey Betrachtung ihrer Sünden, und des freudigen Vertrauens, daß es ihnen möglich sey, die Seeligkeit zu erlangen, ungeachtet der menschlichen Unvollkommenheit.

Wir nennen diese durch Christum angefachte Geistesregung im Gemüth seiner Bekenner den Glauben, und verstehen darunter die Erkenntniß der höchsten Wahrheit, und, in nächster Beziehung auf das sittliche Leben gefaßt, des Inbegriffs aller sittlichen Zwecke, oder der höchsten Regel alles sittlichen Handelns. Wollen wir diese Geistesthätigkeit im Verhältniß zum geistigen Leben überhaupt betrachten: so wissen wir, daß sie dem Gefühl angehört, da sie das Vollkommene in lebendiger Wirklichkeit zum Gegenstand hat, und dieses nur vom Gefühl der Ahnung erfaßt werden kann. Aber die dadurch aufgefaßte christliche Offenbarung giebt die allgemeine Regel für alles christliche Leben, gleichsam den Obersatz, denn Christus heißt mit Recht der Weg zum Leben; und da nun dasjenige Vermögen des menschlichen Gemüths, welches die allgemeinen Regeln sowohl für die Erkenntniß als für das Handeln auffaßt, Verstand heißt: so vertritt dieser Glaube an Christus im System des christlichen Lebens die Stelle des Verstandes, und Christus kann daher auch noch in einem weiteren Sinne, als

wir oben angenommen haben, der Verstand oder Logos heißen. Der durch ihn geoffenbarten Einheit soll nun alles Besondere untergeordnet werden. Dieses Unterordnen geschieht im menschlichen Geiste durch das Vermögen der Urtheilskraft. Es wird daher im christlichen System noch ein Moment aufzufinden seyn, welches dem Urtheil entspricht.

II. Der heilige Geist.

§. 58.

Wenn der Mensch in Christo das göttliche Heil, den Weg zum Leben, erkennt, und ihn zum Führer seines Lebens erwählt: so thut er eben nichts weiter, als daß er das, wonach er selbst gestrebt und verlangt, aber nicht selbst hat erlangen können, außer sich wieder findet, und sich mit seinem ganzen Leben der allgemeinen göttlichen Regel unterwirft, die in Christo lebendig erschienen ist. Er vollbringt mithin jenes Urtheil, wodurch das Besondere (er selbst) dem allgemeinen (in Christo) untergeordnet wird. Wie aber kann er dieß vollbringen? Ueberall, wo wir urtheilen, tragen wir die Regel schon in uns, die Erfahrung giebt sie uns nicht, sondern bringt sie uns höchstens zum Bewußtsehn. So kann auch das Urtheil, daß Christus der wahre Weg, der Sohn Gottes sey, nicht aus der Erfahrung entspringen: „Fleisch und Blut kann es uns nicht offenbaren, sondern allein der Vater im Himmel" (Matth. 16, 17.). Von Gott muß gezogen und belehrt seyn, wer zum Sohne kommen will (Joh. 6, 44.), nur die Pflanzen, die der himmlische Vater gepflanzt hat, können im Reiche Gottes wurzeln (Matth. 15, 13.). Die

äußere Offenbarung kann dem Menschen nicht aufgehen, ohne daß sie ihm die innere in seiner eigenen Brust aufschließe; das Licht der Welt kann ihm nicht erscheinen, ohne daß ihm das innere Licht die Augen des Geistes erleuchte. Dieses Göttliche im Innern der Menschen nennen wir den heiligen Geist; und einen Funken von diesem trägt jeder Mensch in sich, so wahr als er sich ein Geschöpf Gottes zu seyn rühmt; denn „in Gott leben und weben und sind wir" (AG. 17, 28.), und Gott ist es, der dem Menschen den Odem des Lebens eingeblasen. Ist der Mensch nun nicht so unglücklich, daß er den Regungen des göttlichen Geistes widerstrebt (AG. 7, 51.) und die Wahrheit durch Gottlosigkeit unterdrückt (Röm. 1, 18.): so wird er in der Erscheinung des Göttlichen außer ihm das Göttliche, das in ihm selber liegt, wiederstrahlen sehen; und an jenes glauben, wie er diesem glaubt. Wer aber nicht von Gott belehrt und gezogen ist, wer nicht von Gott, sondern vom Teufel ist, der wird die göttliche Offenbarung verwerfen, und den Weisen und Heiligen Gottes verkennen und verachten. So entspricht also der heilige Geist der Urtheilskraft im geistigen Leben des Menschen.

§. 59.

Wenn wir aber den heiligen Geist nicht nur in den Menschen überhaupt setzen, sondern auch schon in dem Glauben an Christus eine Wirkung desselben finden: widersprechen wir damit nicht der Schrift, die ausdrücklich sagt: „ehe denn Christus verherrlicht worden, sey noch kein Geist (unter den Menschen) gewesen" (Joh. 7, 39.)? Ueberdieß sagt ja Jesus, daß er den Tröster senden wolle, und immer folgt erst auf die Taufe und

das Bekenntniß des Glaubens die Ausgießung des heiligen Geistes. Dem widerspricht obige Ansicht gar nicht. So wenig Johannes dort sagen will, es sey damals noch kein Geist gewesen, denn der Geist ist ja ewig, eben so wenig kann die Meinung seyn, daß der allgegenwärtige Geist erst wohin komme, wo er vorher nicht gewesen. Es ist zu unterscheiden zwischen der verborgenen Wirkung des Geistes, und dessen Erscheinung in heiliger von ihm ausgehender Begeisterung. Diese folgt erst auf den Glauben, und diese hat Jesus gesendet. Wenn nämlich der Mensch im Glauben das Göttliche als Regel anerkennt, so wird auch der Trieb in ihm sich dieser Regel unterwerfen, das Göttliche wird in Erkenntniß und Gefühl zugleich sein Leben beherrschen. Wenn ihm das göttliche Wort mahnend, züchtigend und erregend entgegentritt: so wird der schwache Funke des Göttlichen in ihm zur lebendigen Flamme angefacht; das Verständniß der göttlichen Wahrheit, für welches die Empfänglichkeit in ihm liegt, wird machen, daß er die Stimme Gottes in seinem Innern selbst besser versteht, und ihr williger gehorcht; und so wird er mit lebendiger Begeisterung die Fülle des Göttlichen ins Leben ausgießen.

Warum aber trat diese Begeisterung erst nach der Verherrlichung Jesu im Tode ein? Wir können sagen, weil der Glaube noch nicht vollkommen rein und lebendig war. Ehe Jesus den Tod der Aufopferung gelitten und der Menschensohn erhöhet war, und dadurch seinen Anhängern es klar geworden, daß nur durch diese blutige Läuterung, durch die „Bluttaufe" (Luk. 12, 50) das Göttliche vom Irdischen geschieden und gereinigt werden könne, daß das Reich Gottes nicht in irdischem

Herrschaft, sondern in Demuth und Aufopferung bestehe (Matth. 20, 25 ff. Joh. 13, 13 ff.): war der Geist noch in den Banden des Fleisches gehalten. Als Jesus dem Nicodemus von der geistigen Wiedergeburt redete, fragte er in seiner sinnlichen Befangenheit: „Wie kann solches geschehen" (Joh. 3, 9.). Für die einstweilige Entsagung wollten die Jünger künftige Belohnung, d. h. eine Befriedigung des Fleisches in der Welt (Matth. 19, 27.). Viele hielten Jesum für einen weltlichen Heiland, für den König Israels, und wenn die Apostel in ihm den Sohn des lebendigen Gottes erkannten, so redete doch derselbe Petrus, der dieses Geständniß abgelegt, Jesu zu, er möge nicht sterben, darum weil das Göttliche in seinen Lehren für ihn noch mit der von ihm geliebten Persönlichkeit desselben in eins zusammenfloß, weil er das Fleisch, das nichts nütze ist, noch nicht vom lebendigen Geiste unterscheiden konnte (Joh. 6, 63.). Und so wie Jesu Fleisch noch die Augen des Geistes gefangen hielt, so drückte die gewaltige Kraft seines Geistes die Selbstthätigkeit der Jünger nieder, daß sie in leidender Empfänglichkeit an ihm hingen, und ohne Selbstvertrauen nichts ohne ihn zu unternehmen wagten. Das Göttliche, das sie in ihm lebendig vor sich sahen, versetzte sie in eine solche Befriedigung, daß darin alle eigene Anregung unterging. Endlich hielt sie auch noch die Macht der Gewohnheit gefangen; sie hielten noch das Reich Gottes für eingeschlossen in die Grenzen des Judenthums, und konnten sich noch nicht von den Banden des Gesetzes losmachen. Mit Recht sagte daher Jesus nicht nur: „Wenn ich nicht hingehe, so kommt der Tröster nicht zu euch" (Joh. 16, 7.), sondern auch: „Zu selbiger Zeit werdet ihr erkennen, daß ich im Va-

ter und ihr in mir und ich in euch" (Joh. 14, 20.). Er verheißt ihnen also nach seinem Tode nicht nur den Geist, sondern auch den vollkommenen Glauben. Nachdem er nämlich den Tod gelitten und auferstanden, die Sünde im Fleische vernichtet und den Fluch des Gesetzes getragen, und ihnen gezeigt, daß alles so habe geschehen müssen, daß Christus durch Leiden in seine Herrlichkeit habe eingehen müssen; nachdem die Herrlichkeit des Sieges durch Ergebung und Aufopferung ihnen im erstandenen Meister glänzend vor Augen gestanden; nachdem er von ihnen geschieden, und das göttliche Bild ihnen entschwunden war: da erst waren sie von allem Fleisch und Tod erlöst, sie erkannten das Göttliche ohne alle Hülle, und „hatten sie Christum dem Fleische nach gekannt, so kannten sie ihn jetzo nicht mehr, das Alte war vergangen, und alles neu geworden" (2 Cor. 5, 16.). Und nun brach auch der göttliche Funke in ihnen hellflammend hervor, es ergoß sich eine neue schöpferische Lebenskraft in ihr Herz, und sie verkündigten den Gekreuzigten mit freudigem Muthe.

Nun erst war die rechte Wiedergeburt durch Wasser und Geist, von welcher Nicodemus nichts begreifen wollte, die Erneuung (Eph. 4, 22 ff. Röm. 12, 2. Tit. 3, 5.) oder die Sinnesänderung, die von Christo gleich Anfangs verkündigt worden, möglich. Denn nun wurde die Taufe auf den Tod Jesu empfangen, und der Täufling starb in ihr und erstand mit Christo (Röm. 6, 3 ff.); der alte Mensch wurde mit Christo gekreuzigt und dafür Christus angezogen (Röm. 6, 6. Gal. 3, 27.), ein neuer Mensch ging hervor (Eph. 2, 15.), eine neue Schöpfung (Gal. 6, 15.). Nämlich der innere Mensch, bisher vom Gesetz der Glieder oder des

Flei-

Fleisches gefangen gehalten, machte sich durch Christi Geist gereinigt und gekräftigt (Eph. 3, 16.), von seinen Banden los, so daß der Erlösete jetzt nicht mehr nach dem Fleische, sondern im Geiste wandelte (Röm. 8, 2 ff.).

§. 60.

Wenn nun so die unmittelbare oder innere Offenbarung zusammenfällt mit der mittelbaren äußeren: so ist klar, was Christus sagt: „Der Geist der Wahrheit wird nicht von sich selber reden, sondern was er hören wird, das wird er reden. Er wird mich verherrlichen, denn von dem Meinen wird ers nehmen. Alles was der Vater hat, ist mein; darum habe ich gesagt: Er wirds von dem Meinen nehmen und euch verkündigen" (Joh. 16, 13—16.). Von der ewigen Regel, die im göttlichen Verstand erschienen, kann die Begeisterung der Christen nie weichen, und der Geist eröffnet eben das Herz, daß es diese Regel erfasset, und stärkt es, daß es sie bewahret. Am Glauben, „daß Jesus Gottes Sohn ins Fleisch gekommen," werden Alle halten, die vom wahren Geist erfüllt sind (1 Joh. 4, 2.). Niemand, der im Geiste Gottes redet, wird Jesum lästern, und Niemand kann Jesum den Herrn nennen, es sey denn im heiligen Geist" (1 Cor. 12, 3.). Das ist der „Grund," auf den die Kirche gebaut ist, und außer welchem kein anderer gelegt werden darf (1 Cor. 3, 11.).

Aber der Geist ist es, der das Allgemeine dem Einzelnen aneignet, und es mit der Fassungskraft und dem Bildungszustand der verschiedenen Individuen und Geschlechter in Uebereinstimmung bringt. „Der Geist bezeugt es unserm Geiste" (Röm. 8, 16.). Der Geist ist das unmittelbare Urtheil, dieses ist einem jeden Einzelwesen eigenthümlich, und eignet ihm das Allge-

meine nach Maßgabe seiner Eigenthümlichkeit an. So war es der Geist, der den Jüngern das, was sie zu der Zeit, als Jesus noch auf Erden wandelte, vermöge ihres damaligen besondern Gemüthszustandes noch nicht tragen konnten, späterhin in einem veränderten Gemüthszustand enthüllte (Joh. 16, 12.). Dergleichen neue Enthüllungen werden immer nothwendig seyn, so lange die Menschen Menschen sind. Die ewige Regel der Wahrheit ist in Christo erschienen; aber die Anwendung derselben auf die zeitlichen Verhältnisse des menschlichen Lebens wird immer verschieden seyn müssen, so wie diese verschieden sind, und daß sie recht geschehe, ist das Werk des Geistes. Das Reich der Wahrheit, das Jesus auf die Erde herabführte, und in welchem er ewig herrscht, muß sich durch mancherley Kämpfe mit den immer die Waffen wechselnden Gewalten der Finsterniß hindurchwinden, und in diesem Kampf muß dem Menschen der Geist beystehen und ihm stets neue und neu geschärfte Waffen reichen (Eph. 6, 13 ff.). Er wird die Menschen immer mehr ihres Irrthums und ihrer Sünde überführen (Joh. 16, 8.). Dieses Reich Gottes muß aber auch, obgleich himmlischer Abkunft und dem Sinne der Welt widerstrebend, doch auf Erden gegründet werden, wie dort im Gesicht das himmlische Jerusalem vom Himmel zur Erde herabsteigt (Apok. 21.). Auf jenem „Grund" muß ein Gebäude aufgeführt werden, das ein Tempel des heil. Geistes sey, und dazu muß sich ein heiliges Priesterthum bilden, das geistliche Opfer darbringe, welche Gott angenehm sind (1 Cor. 3, 16. 1 Petr. 2, 5.). Der Geist muß also das Göttliche ins Irdische einführen, und dieses durch jenes verklären. Da nun das Irdische immer im Verlauf

der Zeit wechselt, so wird auch die Wirksamkeit des Geistes zu verschiedener Zeit verschieden erscheinen, obschon im tiefen Grunde er immer derselbe ist. Das Irdische aber ist auch stets zu derselben Zeit verschieden in verschiedenen Naturen und Verhältnissen, und so wird sich auch der Geist in dieser Hinsicht verschieden offenbaren. „Verschieden sind die Gaben, aber es ist Ein Geist, und verschieden die Wirksamkeiten, aber es ist Ein Gott, der Alles in Allem wirket" (1 Cor. 12, 5 f.).

So scheidet sich also im Christenthum ein Unwandelbares und Feststehendes, die Offenbarung durch Christum, jener unverrückbare „Grund;" und ein Wandelbares und Bewegliches, das, was auf den Grund aufgebaut wird, und woran dieser ewig sich neu gebärende und weiter entwickelnde Geist arbeitet, der zwar, so wahr er aus Gott ist, ebenfalls unwandelbar und mit jener Offenbarung eins ist, aber immer in neuen Formen der Wirksamkeit auftritt, in sofern er sich in den Geist der Menschen und den Geist der Zeiten ergießt. So lange er diesen irdischen Geist beherrscht, ist er der heilige Geist, und dann wird sein Bauwerk der Zeit trotzen; läßt er sich aber von ihm beherrschen und unterdrücken, so ist es der unreine Geist der Welt (1 Cor. 2, 12.) und des Irrwahns (1 Joh. 4, 6.), und was er bauet, ist von Stroh und Rohr, und die Zeit zerstört es (1 Cor. 3, 12 ff.).

Indem nun so der Geist das im Menschen erregte Göttliche nach menschlichen Verhältnissen mannichfaltig sich entwickeln und hervortreten läßt, ist er der Geist der Freyheit. Denn in der Mannichfaltigkeit der Gestaltung erscheint die Freyheit nach Naturgesetzen, und ihr ist die todte steife Einförmigkeit ent-

gegengesetzt. Das Gesetz des Geistes ist ursprünglich seinem ewigen Wesen nach eins, aber im freyen harmonischen Spiel der Mannichfaltigkeit muß es sich offenbaren. „Wo der Geist des Herrn, daselbst ist Freyheit" (2 Cor. 3, 17.). Der Christ darf sich als Kind Gottes fühlen, „denn alle, die vom Geiste Gottes getrieben werden, sind Gottes Söhne, und der Geist bezeugt es unserm Geiste, daß wir Kinder Gottes sind" (Röm. 8, 14—16.). „Gott hat uns nicht den Geist der Furcht verliehen, sondern der Kraft und Liebe" (2 Tim. 1, 7.). Durch den Geist erheben wir uns empor in steigender Annäherung zu der Höhe, auf welcher wir Christum erblicken, und „werden nach seinem Bilde umgewandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit" (2 Cor. 3, 18.). „Nicht als ob wir tüchtig wären, von uns selbst etwas zu erdenken, als aus eigener Kraft, sondern unsere Tüchtigkeit ist von Gott" (2 Cor. 3, 5.). Der Geist selbst ist ein Geschenk der Gnade Gottes, und durch ihn hat sich die Liebe Gottes in unsere Herzen ergossen" (Röm. 5, 5.). Aber kein Buchstabe bindet uns, denn „der Buchstabe tödtet, der Geist aber belebet" (2 Cor. 3, 6.). Christi Wort tragen wir im Herzen, sein Bild schwebt uns stets vor Augen; aber wir folgen ihm mit freyer Liebe, und „die Liebe treibet die Furcht aus" (1 Joh. 4, 18.).

§. 61.

Es läßt sich nun auch bestimmter nachweisen, worin die Einheit mit der göttlichen Offenbarung in Christo, in welcher uns der heilige Geist bewahrt, und worin die Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit, die sich in der Aneignung und Entwickelung derselben zeigen muß, besteht, wenn wir auf die Verhältnisse des menschlichen

Geistes sehen wollen, dem ja der heilige Geist die göttliche Wahrheit bezeugt. Das Göttliche, dessen Funken und Ahnung der Mensch als Geschöpf Gottes in sich trägt, ist in der Erscheinung des Sohnes Gottes als lebendiges volles Bild gegeben, und kraft des unmittelbaren Gefühls, welches wir den heiligen Geist nennen, erkennt der Christ im Glauben in diesem Bilde dasselbe wieder in der höchsten Vollkommenheit. Da aber eben diese Erscheinung schlechthin vollendet und einzig ist, und da sie mit dem unmittelbaren Gefühl aufgefaßt wird: so ist der Glaube an Christum schlechthin unwandelbar und stets derselbe in allen christlichen Gemüthern und zu allen Zeiten. Das ist jenes Unwandelbare im Christenthum, wodurch wir mit Christo und mit allen, die an ihn glauben, eins sind (Joh. 17, 21.). Aber in diesem Glauben können wir nicht allein leben. Das Gefühl der höchsten Vollendung, worin er besteht, versetzt in den Zustand der höchsten Befriedigung und Ruhe; es ist betrachtender, nicht thätiger Natur. Aber auch unsere Selbstthätigkeit soll eintreten, dazu treibt uns der heilige Geist, der in unserm Herzen wohnt: wir sollen nicht bloß die Vollendung unsers besseren Selbst in Christo anschauen, sondern in uns selbst vollbringen, nach Maßgabe der menschlichen Natur. Die absolute Vollendung in Christo soll in uns relativer Weise nachgebildet werden, wir sollen in aufsteigender Annäherung seine Vollkommenheit anstreben. Um nun dieß zu können, um dem Antriebe des heil. Geistes zu folgen, müssen wir, während wir im Gefühl, womit wir das Absolute in lebendiger Realität erfassen können, die Vollkommenheit in Christo anschauen, dieses Absolute im Verstande, dem Vermögen des Gei-

stes, das auf das Endliche und Relative gerichtet ist, in seine Bestandtheile auflösen und in die Verhältnisse der menschlichen Natur einführen, um diese darnach zu gestalten. Vom Gefühl, das in die Anschauung Jesu versunken ist, angeregt und beherrscht, muß der Verstand dessen sittliche Vollkommenheit denkend begreifen, indem er sie mit den sittlichen Anlagen und Bedingungen der menschlichen Natur vergleicht, und sich so ein System der Weisheit gestalten, das der höchsten Weisheit in Christo entspricht. Sodann muß er die Verhältnisse des menschlichen Geistes zur Natur begreifen lernen, um jene Vollkommenheit in derselben wirklich darzustellen, der Christ muß, wie Christus, die Natur beherrschen lernen, und hierbey leitet ihn zwar auch die Anschauung der höchsten Freyheit in Christo, die er im Gefühl faßt, er muß dieß aber mittelbar im Verstande nachbilden. Weil nun aber der Verstand, als mittelbares Vermögen, bildsam ist und mithin wandelbar, und weil er seiner Natur nach auf das Bedingte und Wandelbare gerichtet ist: so ist klar, daß die verständige Auffassung und Aneignung der Offenbarung selbst wandelbar ist, und so haben wir jenes Wandelbare im Christenthum gefunden. Im Gefühl sind alle Christen eins, so wahr sie an Christum glauben: „alle sind getränket mit Einem Geist, und durch Einen Geist alle zu Einem Körper getauft" (1 Cor. 12, 13.). Aber dieser Geist wird sich in der verständigen Vermittelung verschieden offenbaren. Zuerst, was das sittliche Leben betrifft, in der sittlichen Ueberzeugung. Die Zwecke des Lebens, wie sie in Christo verwirklicht erschienen, werden Alle mit demselben Geist, mit derselben Liebe anstreben, aber die Regeln werden verschiedene

verschieden begreifen im Verstande. Zweytens in der Klugheit; dieselben Zwecke werden Verschiedene auf verschiedenen Wegen anstreben, und im Großen werden auch die Formen des geselligen Lebens, welche das Werk der Klugheit sind, von Zeit zu Zeit wechseln müssen. Für die sittliche Ueberzeugung hat Jesus allerdings nicht bloß das Vorbild seines Lebens hinterlassen, sondern als der Weiseste auch die klarsten Regeln gegeben mit dem klarsten Verstand für den Verstand; aber auch diese können verschieden gefaßt und angewendet werden; in Beziehung auf die Klugheit aber hat er sich eben als den Klügsten bewiesen, indem er uns nichts als seinen freyen schöpferischen Geist hinterlassen hat, durch den wir wirken sollen.

§. 62.

Wie selbstthätig und frey die Apostel durch den Trieb des Geistes sich in Auffassung der christlichen Lehre zeigen, springt in die Augen. Gleich die erste Wirkung des Geistes ist, daß sie das neue Heil in mancherley fremden Sprachen verkündigten, und somit schon die Bande des Buchstabens lösten. Denn Uebersetzung aus einer Sprache in die andere fodert immer eine gewisse Freyheit des Nachdenkens. Hiermit war vorgebildet, daß das Christenthum sich zu allen Bildungsstufen der Völker herablassen könne. Daß die Apostel in den fremden Sprachen, die sie redeten und schrieben, judenzten, war Mangel an freyer Bildung, der jedoch den Geist der Freyheit nur beschränkte, nicht aufhob. Und so wie sie fremde Worte annahmen, so auch fremde Begriffe, die ihnen Jesus unstreitig nicht mitgetheilt. Der Apostel Johannes nennt Jesum das göttliche Wort, mit einem aus der alexandrinischen Schule entlehnten

Ausdruck. Die ganze Paulinische Lehre von der Gnade Gottes in Christo, von der Unzulänglichkeit der Gesetzeswerke, ist zwar dem Geiste Christi gemäß, schwerlich aber von diesem so vorgetragen worden, sondern ist das freye Product des Apostels. Ihm gegenüber standen die judenzenden Apostel mit ihrer Lehre von der Werkheiligkeit, und schützten so das Thätige im Christenthum, wenn auch nicht immer im reinen Geiste Christi, aber doch nach ihrer freyen Ueberzeugung. Im Apostel Paulus zeigte sich der Verstand in der größten Kraft und Klarheit, bey Tiefe und Lebendigkeit des Gefühls; im Johannes aber herrschte das Gefühl vor in weicher liebevoller Innigkeit. Während dem ersten Jesus in den klaren Umrissen seiner göttlichen Gestalt erschien, schwebte dem zweyten der angebetete Heiland in dem Strahlenschimmer himmlischer Verklärung. Und so athmet Johannes nichts als Liebe zu Christo und zu den Brüdern, und sein Mund strömt über von der Ermahnung zur Liebe; Paulus aber giebt klare feste Vorschriften darüber, wie und wo sich diese Liebe zeigen soll. Und diese Mannichfaltigkeit des christlichen Geistes und Lebens pflegt und schützt auch dieser Apostel; er will daß ein jeder seiner Ueberzeugung lebe (Röm. 14, 1 ff.), und will keine Regung des Geistes unterdrückt, sondern alles geprüft wissen (1 Thess. 5, 19 ff.); er achtet alle gute Gaben, die zur Erbauung dienen, und will, daß man sich ihrer befleißige in Liebe, d. h. im wahren sittlichen Geist des Christenthums (1 Cor. 12, 4 ff.).

Die Apostel, welche durch die unmittelbare Anschauung der göttlichen Offenbarung in Christo mit der reinsten und gewaltigsten Kraft des Geistes sind erfüllt worden, stehen uns in dieser Auffassung und Entwicke-

lung des Christenthums als Führer da. Ihre Lehre gilt uns nur insofern als sie mit der ursprünglichen Offenbarung übereinstimmt; aber sie stimmt mit ihr überein, und ist aus der reinsten Quelle tief geschöpft. Darum dürfen wir zwar nicht an sie glauben, ihnen aber doch als sicheren Führern vertrauen, und mit Zuversicht auf der von ihnen betretenen Bahn fortwandeln.

III. Die Gemeine.

§. 63.

Hat nun der Christ im Glauben die göttliche Offenbarung in Christo, worin die Regel und Einheit alles sittlichen Lebens gegeben ist, aufgefaßt, und sie durch den Geist zu seinem Eigenthum gemacht und in seine Ueberzeugung und Einsicht aufgenommen: so muß dann die That hinzukommen, um den durch Christum geoffenbarten göttlichen Willen zu erfüllen. Dieser Wille aber ist nicht für den Einzelnen gegeben, sondern für ein Reich der Geister, für das Reich Gottes, und dasselbe zu stiften, ist Christus auf Erden erschienen. Die That wird sich also in Verwirklichung des Reiches Gottes oder einer sittlichen Gemeinschaft offenbaren müssen. Nur durch Gemeinschaft, sahen wir, gelingt alle Menschenbildung, und die Erlösung durch Christum wird nur durch Gemeinschaft mit ihm und den Seinigen zu Theil. So wie aber jede That, als ein Eingreifen in die Natur, der Vermittelung bedarf, so auch diese. Nun findet sich überall, wo die Menschen zum sittlichen Bewußtseyn gekommen sind, schon ein Versuch dieser Verwirklichung der sittlichen Gemeinschaft im Staat, und Mose hatte selbst das höhere Ideal eines gottseligen

Lebens so verwirklichen wollen. Aber im Staat herrscht die Gewalt, und daß Christus sich dieser nicht bedienen konnte und wollte, haben wir schon gezeigt. Er konnte seinen Zweck nur erreichen durch die freye Kraft des Geistes. Ein freyer Verein der Gleichgesinnten für dieselben Zwecke aus freyer Liebe und Begeisterung war die einzige Vermittelung, in welcher die Stiftung des Reiches Gottes gelingen konnte. Was im Staate durch Gewalt geschieht, daß die Menschen in Gemeinschaft und Ordnung zusammengehalten werden, das mußte hier das Werk der Freyheit seyn. Den Begriff und das Wort dafür fand Jesus schon vor im öffentlichen Leben der Hebräer. Die freyeste lebendigste Gemeinschaft im Staat zeigt sich in der Volksversammlung (קָהָל, עֵדָה), wo nicht der Zwang, sondern die Theilnahme und der Gemeinsinn die Bürger zusammenführt; auch verhält sich die Gemeine zum Staat, wie das lebendige Concretum zu dem in Begriff und Formen bestehenden Abstractum, und ähnlich ist das Verhältniß der christlichen Verbrüderung in der Wirklichkeit zur Idee des Reiches Gottes. Diesen Verein mußte Jesus allerdings stiften, und wenigstens den Anstoß dazu geben. Er that es durch die Auswahl seiner Jünger, und Petrus, der zuerst in ihm den Sohn Gottes erkannte, war der Grundstein seiner Gemeine (Matth. 16, 18.). Aber sollte sie eine größere Menge umfassen, so bedurfte sie immer gewisser Formen, in denen allein eine Gemeinschaft im Großen sich bewegen kann. Ob nun gleich Christus sich mit Formen nicht befaßte, wie schon bemerkt, da diese der Klugheit und den zeitlichen Verhältnissen angehören: so konnte er doch nicht umhin, wenigstens zwey zu stiften, die Taufe und das Abendmahl. In der Taufe

und dem Bekenntniß des Namens Jesu tritt der Christ in die Einheit mit Christo und seiner Kirche, und im Abendmahl, im Genuß des Leibes und Blutes Christi, erhält er sich in der Gemeinschaft, und so hat durch beyde Sacramente Christus sich mit den Seinigen auf ewig auch in äußerer Vermittelung verknüpft, und dadurch ist jene Verbrüderung in der Wirklichkeit dargestellt. Da aber Christus seine Kirche für die Ewigkeit stiften wollte, so überließ er die Bildung der übrigen Formen der Zeit und dem dieselbe bewegenden Geiste *).

An der weiteren Ausbildung der Gemeine hat wahrscheinlich der Apostel Paulus den meisten Theil, der auch das Gebäude des christlichen Lehrbegriffs am meisten ausgebildet hat. Ihm, dem Schöpfer der neutestamentlichen Sprache, können wir selbst die Ausprägung des Worts ἐκκλησία in seiner Unterscheidung von dem die kirchliche Versammlung der Juden bezeichnenden συναγωγή beylegen. Wir dürfen ihm bey der Ausbildung der christlichen Gemeine darum das meiste Verdienst zuschreiben, weil er am meisten dazu beygetragen, dieselbe von dem Judenthum loszureißen, und ihre Selbstständigkeit zu sichern. Aber dieses, so wie alles übrige, führten die Zeitverhältnisse herbey, und die Apostel thaten nichts, als daß sie diese klüglich benutzten. Die neute-

---

*) In der Stelle Matth. 18, 17. setzt Jesus schon ein Gemeine-Gericht voraus, welches doch damals keineswegs bestehen konnte, da die Gemeine erst im Werden war. Ein Vorhersehen dieses Instituts nach Analogie des Synagogengerichts hat, selbst natürlich genommen, nichts Unglaubliches; da aber Jesus an dieser Stelle eine Ermahnung zur Versöhnlichkeit giebt, so ist es unpassend, daß er sich dabey auf ein erst künftig zu bildendes Institut beziehen soll. Wahrscheinlich ist diese Rede Jesu nicht ganz treu überliefert.

stamentliche Geschichte hat uns die Geschichte der ersten Ausbildung der christlichen Gemeine ziemlich vollständig aufbewahrt, und wir wollen die Hauptmomente darin bemerkbar machen.

§. 64.

Anfangs war die christliche Gemeine nichts als eine Verbrüderung von Juden, die als solche nach ihrer väterlichen Sitte lebten, und sich nur gemeinschaftlich in ihrem Glauben an das erschienene Heil stärkten durch Betrachtung und Gebet. Christus hatte das Mosaische Gesetz nicht aufgehoben, und auch die Apostel dachten nicht daran es aufzuheben, ob sie schon den Untergang des jüdischen Gemeinwesens zufolge der Weissagung ihres Meisters erwarteten. Dieß Festhalten an der volklichen Form des Lebens konnte die Entwickelung des freyen christlichen Geistes etwas hemmen, aber nicht unterdrücken. In einer Offenbarung, die dem Petrus ward, brach derselbe zuerst hervor: dieser Apostel erhielt die Ueberzeugung, daß auch die Heiden des Heiles theilhaftig werden könnten und sollten. Paulus und Barnabas schritten schneller vor auf der einmal gebrochenen Bahn, und stifteten mehrere heidnische Gemeinen. Es verstand sich von selbst, daß die Heidenchristen durch ihre Bekehrung sich vom Götzendienst und aller Unsittlichkeit des Heidenthums losrissen. Formen, die, wie diese, dem christlichen Geiste widerstrebten, mußten zerbrochen werden. Dagegen aber fiel es den Heidenaposteln auch nicht ein, den bekehrten Heiden das Mosaische Gesetz aufzudringen, Formen, die zwar dem christlichen Geist nicht gerade zu widerstrebten, aber denselben auch nicht enthielten, und auf keine Weise zum Heil nothwendig waren. Aber pharisäische Christen wollten den

Heidenchristen das Joch des Gesetzes auflegen (AG. 15, 1.). Doch der gute Geist der Freyheit siegte in dem sogenannten Concilium der Apostel zu Jerusalem durch die Einsicht des Petrus und Jacobus. Letzterer sah aber richtig ein, daß man Juden- und Heidenchristen nicht als zwey verschiedene Bestandtheile der christlichen Kirche neben einander fortbestehen lassen, sondern sie in Gemeinschaft bringen müsse. Und so schlug er jenes Gesetz der Enthaltung von gewissen Dingen vor, welches auch Genehmigung erhielt. Es hatte den Zweck, die Heidenchristen gänzlich von den verwerflichen heidnischen Sitten und Gebräuche loszureißen, und sie wenigstens an Einiges vom jüdischen Gesetz zu binden. Nämlich es mochte vorkommen, wie es in Corinth vorkam (1 Cor. 8—10.), daß die Heidenchristen noch auf eine entfernte Weise am Götzendienst Theil nahmen, und die Keuschheitsgesetze des Judenthums auf irgend eine Weise verletzten (vielleicht aber auch im Zusammenhang mit der Theilnahme am Götzendienst, oder in Ansehung der verbotenen Grade, oder sonstwie, denn das Wort πορνεια ist in der Stelle (AG. 15, 20.) streitig). Alles dieß konnte in der Ueberzeugung der Heidenchristen für gleichgültig gelten, wie es in Ansehung des Opferfleischessens am deutlichsten, in Ansehung der „Hurerey" aber wenigstens denkbar ist, denn wäre dadurch ein nothwendiges Sittengesetz verletzt worden, so hätte es wohl, um es zu sanctioniren, keines Apostelbeschlusses bedurft. Aber den Judenchristen war es anstößig, und so mußte es, um die Gemeinschaft nicht zu stören, wegbleiben. Das ist die negative Seite des Beschlusses. Nun aber sollen sich die Heidenchristen auch darin den Judenchristen anschließen, daß sie sich des Bluteessens enthielten, (worunter

der Genuß des Erstickten auch mit begriffen ist). Vielleicht hat man dieses Gesetz, weil es schon so alt ist (1 Mos. 9.) als ein allgemein menschliches angesehen, oder darin den Grund für die Heiligkeit des Mosaischen Opferdienstes gefunden, oder den Abscheu der Juden vor dem Bluteßen für unüberwindlich gehalten: genug, man wählte diesen Punkt zur Einigung. So hatte man durch Gesetzgebung (δόγματα AG. 16, 4.) zum ersten Mal eine eigene christliche, von Volksthümlichkeit unabhängige Sitte gegründet. Dieß Gesetz aber bezog sich nur auf Mitteldinge oder solche, die dafür gehalten werden können, und hatte nur eine zeitliche Gültigkeit, wie auch das Bluteßen nachher wieder unter den Christen ist gewöhnlich geworden.

Aber auch so bildete die christliche Gemeine gleichsam nur einen Anhang zur Synagoge. Wo Paulus auf seinen Bekehrungsreisen hinkam, lehrte er in der jüdischen Synagoge, und er hielt dieses für nothwendig (AG. 13, 46.). Erst wenn die Juden seine Predigt verwarfen, wandte er sich an die Heiden (V. 47.), und so bildete er auch in Corinth und Ephesus erst eigene christliche Versammlungen, als er von den Juden ausgestoßen war (AG. 18, 7. 19, 9.). In Jerusalem scheint dieß schon früher geschehen zu seyn, weil hier die Spaltung mit den Juden schon früher eingetreten war. In diesem selbstständigen Bestehen aber waren die christlichen Gemeinen noch sehr formlos. Die gemeinschaftliche Erbauung wurde durch Lesung und Erklärung der Schrift und durch Gebet und Gesang gepflegt, Formen, die vom Judenthum entlehnt waren, weil sie vollkommen hieher paßten. Daher entlehnt war auch die Form der Sittenzucht durch die Excommunication, die sich übrigens auch

ganz natürlich aus der Natur der Sache ergab. Derselbe Fall war in Ansehung der Aufsicht und Verwaltung. Erst entbehrte man darin aller Form; und die Apostel waren die natürlichen Vorsteher und Lenker der Gemeine. Dann fühlte man in Jerusalem das Bedürfniß ordentlich bestellter Almosenpfleger. Man wählte dazu Männer von Geist und Glauben, die des Amts innerlich würdig wären; aber durch äußere Form wurden sie doch bestellt. In Gemeinen, wo sich keine Apostel aufhielten, mußte man gleich Aelteste oder Bischöfe setzen, und durch die Form die Ordnung sichern, weil hier nicht ein entschiedenes Uebergewicht des Geistes, dergleichen die Apostel behaupteten, dieselbe sichern konnte. Aber Lehrer bedurfte man damals noch nicht: der Geist war in der Kirche noch so gleichmäßig verbreitet, daß es nie an solchen fehlte, die mit der Rede der Weissagung und Ermahnung auftraten. Späterhin ist dann freylich auch dieses Bedürfniß eingetreten. Es geschahen aber auch Mißgriffe in Stiftung geselliger Formen: davon giebt Zeugniß die ganz unausführbare Gütergemeinschaft, die man in Jerusalem einzuführen wenigstens versuchte, und wodurch es gekommen ist, daß die Gemeine von Jerusalem nachher von der Wohlthätigkeit der auswärtigen Christen abhängig wurde. Man übersah, daß, wenn man das Capital nicht nur nicht sich verzinsen läßt durch Fleiß und Betriebsamkeit, sondern es sogar verzehrt, am Ende nichts übrig bleibt. Der sittliche Trieb, woraus dieser Versuch hervorging, war rein, es soll allerdings in einer sittlichen Gemeinschaft auch in Hinsicht des sinnlichen Lebens eine solche Gleichheit hergestellt werden, daß jeder seine Bedürfnisse befriedigen könne; aber davon ist Gleichheit und Gemeinschaftlichkeit des Besitzes noch sehr verschieden.

§. 65.

Aus dieser Uebersicht der ersten Geschichte der christlichen Gemeine ergiebt sich die wichtige Bemerkung, daß die Apostel und ersten Christen, dem Geiste Christi gemäß, die Formen des kirchlichen Lebens als etwas Zufälliges angesehen, und nichts für die Ewigkeit festgestellt, und daß sie den Geist, der in der Kirche lebte, für das einzig wesentliche gehalten haben, weswegen sie auch nie eine Form gestiftet, ehe sich das Bedürfniß dazu ergeben, und sich gezeigt hatte, daß der freye Geist nicht ohne dieselben auskommen könne. Damit hängt ein Zweytes zusammen, das wir nicht übersehen dürfen. Eben weil die Form für sich nichts ist, und dem Geiste dienen soll: so muß sie auch dem Geiste ihren Ursprung verdanken. Der Geist lebt nur in der Gemeine, und obschon er in Einzelnen mehr hervortreten kann, so muß er doch auch in diesen mit dem ganzen Geiste der Gemeine zusammenhangen. Es darf also keine Form gestiftet werden, ohne daß sie die ganze Gemeine, wo nicht selbst hervorgebracht, doch als ihr zusagend anerkannt hat, oder mit deutlichen Worten: die Gesetzgebung, wie die Besorgung aller übrigen gemeinsamen Angelegenheiten, muß republicanisch seyn. Und so finden wir es in der urchristlichen Gemeine. Wenn die Apostel, so zu sagen, autokratisch handelten, so handelten sie doch immer in dem Geiste, der in der ganzen Gemeine lebte, und den sie erst in derselben angefacht. Gewöhnlich aber standen sie nur den gemeinsamen Berathungen vor, welche in der Versammlung der Aeltesten und des Volkes geschahen, in welcher Gestalt des öffentlichen Lebens wir die innige Verknüpfung des monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elements finden

den können. Um diese Gestalt des Lebens zu sichern, bedurfte es damals der Form nicht, denn es sicherte sie der Geist der Gemeinschaft selbst, von dem die Gemeine durchdrungen war. Auch leistet hier die Form am wenigsten, wenn der Geist fehlt, oder nicht lebendig genug ist.

§. 66.

Unsere Aufmerksamkeit muß sich noch vorzüglich auf das Verhältniß richten, in welchem die christliche Gemeine zum Staate, namentlich zum heidnischen, stand (denn das zum jüdischen fällt so ziemlich zusammen mit dem zum Mosaischen Gesetz, das wir schon beleuchtet haben). Es nicht ist zu verkennen, wie sehr die urchristliche Gemeine mit dem Staate in Berührung und Reibung kam. Jeder Staat hat die drey Aufgaben für das öffentliche Leben zu lösen: Wohlstand, Gerechtigkeit und Geistesbildung. In der christlichen Kirche aber liegen zunächst die Zwecke der religiösen und der sittlichen Gemeinschaft. Nun haben wir schon bemerkt, daß sie in Ansehung ihres neuen Gottesdienstes mit dem heidnischen Götzendienst in Gegensatz kam, dieser aber war innig verknüpft mit dem heidnischen Staatsleben: mithin kam sie auch mit diesem in feindliche Reibung, und es lag am Tage, daß beyde nicht neben einander bestehen konnten. Aber auch in Ansehung der sittlichen Gemeinschaft und des eigentlichen rechtlich-politischen Lebens zeigt sich die feindliche Reibung. Die Christen führten unter sich eine Sittenzucht ein, die durch eine gemeinsame Ueberzeugung und Begeisterung aufrecht erhalten wurde. Die Rechtspflege des Staats aber ruht auch auf einer sittlichen Gesamtüberzeugung, und ist ohne dieselbe eine leere Schaale. Sie erhält sich frey-

lich durch Gewalt aufrecht, die in der christlichen Kirche keine Statt hatte, aber ihre oberste Kraft empfängt sie doch auch vom sittlichen Geist. Nun liegt am Tage, daß die heidnische Sittlichkeit von der christlichen verschieden war, es müßte denn seyn, daß das Christenthum hierin gar nichts Eigenes gehabt hätte, was zu behaupten albern wäre: und so liegt ebenfalls am Tage, daß der heidnische Staat neben der christlichen Kirche nicht bestehen konnte. „Die Gerechtigkeit hat nichts gemein mit der Gottlosigkeit, Licht vereinigt sich nicht mit Finsterniß, Christus stimmt nicht mit Belial, der Gläubige hat nichts zu thun mit Ungläubigen" (2 Cor. 6, 14 f.). Der Apostel Paulus verräth auch nicht undeutlich, daß er wünschte, die Christen möchten sich der Rechtspflege der Heiden dadurch entziehen, daß sie sich unter einander selbst richteten (1 Cor. 6, 1 ff.). Freylich kann er da nur an Friedens- und Schiedsgerichte denken, die ohne Gewalt verfahren sollten, und er will darum die Kirche nicht in einen Staat verwandeln; aber so viel ist klar, daß er den unchristlichen Staat neben der Kirche nicht dulden will. Am deutlichsten zeigt sich der Gegensatz in Ansehung dessen, worin sich Geistesbildung und politisches Leben durchdringen, oder des Volksthums. So wie sich die Christen vom heidnischen Götzendienst losrissen, so auch von der heidnischen Wissenschaft und Kunst, ja sie stritten dagegen mit den Waffen des neuen Glaubens. So zerrissen sie auch die Bande des politischen Gemeingeistes, und hörten auf Griechen und Juden zu seyn: der gefährlichste Stoß, den sie dem heidnischen Staate versetzten. Endlich zeigt sich sogar eine gewisse Berührung mit dem Staat in Ansehung des Wohlstandes: die Almosenpflege und

was damit zusammenhing, zeigt wenigstens eine Analogie mit dem, was der Staat in diesem Gebiet für seine Bürger zu thun hat. Demnach ist nicht zu leugnen, daß die christliche Gemeine in ihrem ersten Ursprung politische Elemente oder Keime in sich trug, und daß sie den heidnischen Staat verdrängen mußte. Aber wir haben nun zu sehen, wie sie ihn zu verdrängen hatte.

Nicht so, daß sie mit politischen Waffen kämpfte, und selbst zum Staate wurde. Der Staat als solcher besteht nur in Formen, die Kirche aber lebt im Geist. Selbst das höchste Staatsleben, das im Gemeingeist besteht, ist Form, d. h. ein Werk der Gewohnheit, in welchem sich erst der freye sittliche Geist zu regen hat. Freylich kann die sittliche und religiöse Gemeinschaft der Kirche auch nicht ganz ohne Formen bestehen, aber sie liegen dem Gebiet der Freyheit am nächsten, und streng genommen gehört die Kirche in dieser Hinsicht auch zum Staate. Darum zeigte sich auch in Ansehung des Gottesdienstes und des Volksthums der schroffste Gegensatz. Hier mußte das Christenthum zerstören; obschon diese Zerstörung selbst keine gewaltsame und zerrüttende Umwälzung, sondern eine stille Umbildung durch den Geist war. Anders aber in Ansehung des bürgerlichen Rechtsverhältnisses. Dieses kann nur durch Gewalt bestehen, und mit dieser hat die Kirche nichts zu schaffen; da sie es also weder ersetzen konnte noch wollte, so mußte sie es, selbst wie es von Heiden geschützt war, achten. Ohne Rechtsverhältniß keine Sittlichkeit. „Es ist keine Obrigkeit ohne von Gott, und wer ihr sich widersetzet, der widerstrebet Gottes Ordnung" (Röm. 13, 1 f.). Hätte das

Christenthum in diesem Punkt den Staat angetastet, so wäre es aufrührerisch gewesen, welches allerdings in der Stimmung der römischen Christen gelegen haben mag, da sie Paulus in dieser Stelle zur Ruhe ermahnt. Indeß schmeichele man sich nicht, in dieser Ermahnung einen Schutzbrief des Despotismus zu finden. Der Apostel spricht nur von einer gerechten Regierung, und gegen Aufruhr, nicht aber wehrt er, einer ungerechten Regierung durch die freye sittliche Kraft des Geistes zu widerstreben und an ihrer Stelle eine gerechte aufrichten zu helfen; und daß er dieß sogar wünschte, dürfen wir aus der obigen Stelle 1 Cor. 6. vermuthen. So auch würde man fälschlich in der Ermahnung an die Sklaven, ihren Herrn zu gehorchen (Eph. 6, 5.), die Apologie der Sklaverey finden: der Apostel schützt nur das rechtliche Verhältniß, wie es damals bestand, den innern Geist desselben aber bestreitet er, indem er die Herren zur Billigkeit gegen ihre Sklaven ermahnt und sie erinnert, daß die Sklaven in Christo ihnen vollkommen gleich seyen (V. 9.). Wenn er also einen solchen Geist der Gleichheit ins Leben eingeführt wissen wollte, so mußte er auch wünschen, diese unpassende rechtliche Form aufgelöst zu sehen. — Was wollte nun aber die Kirche, wenn sie zwar den heidnischen Staat auflösen, selbst aber nicht an die Stelle desselben treten wollte? Einen christlichen Staat wollte sie, welcher dem christlichen Geist diente, und mit der christlichen Gemeine in Uebereinstimmung stünde. Hieraus können wir auch schon abnehmen, daß sie das Volksthum nicht auf immer verdrängen wollte, sondern nur in seiner damaligen Ausbildung. Es war eines Theils mit dem Götzendienst verschlungen, der zerstört werden mußte, andern Theils wider-

streckte es dem Geist der Menschenliebe, die Idee der Menschheit ging unter in der Idee des Volks. Die Juden verachteten die Heiden als Hunde, die Griechen die andern Völker als Barbaren, und der Römer betrachtete alle als seine Sklaven. Gegen diesen lieblosen Particularismus in der Vaterlandsliebe, nicht gegen diese in ihrer rein menschlichen Verklärung, war das Christenthum feindlich gerichtet. Es mußte die Idee der reinen Menschheit geltend machen, und natürlich war es, daß zuerst auf die Seite dieser Idee das Uebergewicht trat, wodurch das Andere vernichtet wurde. Wiewohl das Römerthum schon das Gefühl der Volksthümlichkeit in den einzelnen Völkern vernichtet hatte, und das Christenthum nur die Zerstörung im Geist vollendete. Daß aber Volks- und Vaterlandsliebe sich mit der reinsten Menschenliebe vertrage, hat Jesus am schönsten gezeigt, der über das unglückliche verblendete Jerusalem Thränen des Mitleids vergoß, und selbst noch auf dem Wege zum Kreuze das Schicksal seines Volkes im Herzen trug. Auch der Apostel Paulus liebte sein Volk innig bey allem Kampf wider dessen Particularismus und Verstocktheit, und war bereit für dasselbe sich aufzuopfern (Röm. 9, 3.). Es fehlte nur, daß in das Volksleben wieder eine neue gesunde Naturkraft kam, so konnte sich der Geist des Christenthums in dasselbe ergießen, und es sittlich läutern und verklären.

Wenn also das heidnische Staatsleben aufgelöst war, und ein neues im Dienst der christlichen Kirche sich gestaltete, beherrscht und durchdrungen vom sittlich religiösen Geist Christi: dann war das im irdischen Abbild des Reiches Gottes erfüllt, was der Apostel hoffte: „daß alle Herrschaft und alle Macht und Gewalt ver-

nichtet, daß alle Feinde Christo unter die Füße gelegt werden, auf daß Gott alles in Allem sey" (1 Cor. 15, 24 ff.).

Viertes Capitel.
Die christliche Sittengesetzgebung.

I. Die christliche Weisheit.

§. 67.

Wir nannten die verständige Erkenntniß des Menschen von der wahren Zweckgesetzgebung seiner Natur Weisheit (§. 16.). Diese Erkenntniß geht im natürlichen Zustande aus von der Auffassung der menschlichen Triebe, die dem menschlichen Herzen eingepflanzt sind, und sich im Gefühl kund geben. Wer aber Christo angehöret, von seiner Erscheinung erweckt und mit seinem Geiste getränkt ist, der geht bey diesem Verstandeswerk zunächst von dem Eindruck aus, den sein Vorbild und sein Wort auf sein Gefühl gemacht, und folgt zugleich der Bahn der Verstandesbildung, die Er mit seinem göttlichen Verstande gebrochen hat. Sein eigenes Gefühl befragt er auch, aber nur vermittelst der Anregung und Erleuchtung, die er von Christo empfangen, getragen von der heiligen Begeisterung, die Er in ihm angefacht hat. Hieraus ist klar, daß die christliche Weisheit und somit die ganze christliche Sittenlehre dem Gefühl ein größeres Recht einräumt, als die natürliche oder philosophische. Der Christ ist trunken vom heiligen

Gefühl des Göttlichen, das durch Christum in der Menschheit erschienen, und ihm dadurch zum Bewußtseyn gekommen ist. Aber daß sein Verstand dadurch nicht verdunkelt wird, verhütet das Licht, das ihm aus Christi Wort entgegenleuchtet. Seine Trunkenheit ist die klare, besonnene der Begeisterung. Der Geist der Prophezeyung ist, wie der Apostel (1 Cor. 14, 32.) sagt, den Propheten unterthan; dieß gilt aber vom christlichen Geist überhaupt.

Allerdings ist im N. Testament mehr vom christlichen Glauben und der christlichen Begeisterung die Rede, als von der christlichen Weisheit, so daß es scheinen könnte, als zieme dem Christen die Weisheit nicht. Auffallend ist besonders der Unterschied, der in dieser Hinsicht zwischen dem N. und dem A. T. Statt hat. Bey den alten Hebräern stand die Weisheit sehr hoch, und war Gegenstand des eifrigsten Bestrebens. Salomo erbat sich von Gott, statt aller Güter, statt langen Lebens, Reichthums und des Todes seiner Feinde, Weisheit, als das höchste Gut des Lebens (1 Kön. 3, 9 ff.). Das ganze Buch der Sprüche Salomos ist von ihr voll. Sie ist es, die zum Heil und Frieden führt (Cap. 3, 16 f.), sie ist köstlicher als Gold und Perlen (Cap. 8, 10 f. 19.) und vor allem wünschenswerth. Derselben Weisheit befliß sich in späterer Zeit Jesus, Sirachs Sohn, der uns ein ganzes Buch von Weisheitssprüchen hinterlassen, enthaltend Vorschriften für das menschliche Leben, für Tugend und Frömmigkeit. Ihm ist die Weisheit der Inbegriff alles Guten, und die sichere Führerin des Menschen, die ihn zu hoher Würde (Cap. 4, 11.), zum wahren Leben führt (Cap. 4, 12.), die ihn nicht wanken läßt (Cap. 15, 4.) und ihm Frieden giebt (Cap. 1, 18.)

Nach höheren Ideen der alexandrinischen Philosophie behandelt diese Weisheit das Buch der Weisheit Salomos, und sie erscheint in diesem Buche als das höchste, was der Mensch erstreben kann: sie macht ihn allein vollkommen und achtungswürdig (Cap. 9, 6.) und erwirbt ihm Gottes Freundschaft (Cap. 7, 14. 27.), sie ist Rathgeberin in Sorgen und Traurigkeit (Cap. 8, 9.), sie lehrt alle Tugenden (Cap. 8, 7.). Obgleich diese Weisheit der Hebräer zu ihrem Princip die Furcht Gottes hatte (Sprüchw. 1, 7.), und auf der Offenbarung des Gesetzes ruhete (Jes. Sir. 24, 23 ff.), obgleich sie als ein Ausfluß Gottes gedacht wurde (Jes. Sir. 24, 3. B. d. Weis. 7, 25.): so war sie doch bei den alten Hebräern und bey Jesus Sirach sehr zur Erfahrung hingeneigt, und in Alexandrien wurde sie mit der Speculation einer gewissen Schulweisheit vermischt, und war mithin immer eine menschliche Weisheit. Daher mag es kommen, daß die christliche Wahrheit weniger als eine Weisheit, denn als eine göttliche Offenbarung, und Christus weniger als ein Weiser, denn als Gesandter und Sohn Gottes betrachtet wird. Denn seine Lehre war ja nichts Ersonnenes und Erklügeltes, sondern ein Werk des freyen göttlichen Geistes. Eher noch kommt das Wort Weisheit (σοφία) in den drey ersten Evangelien Matth. 11, 19. Luk. 7, 35. Matth. 13, 54. Luc. 2, 40. 52. von der christlichen Lehre und von Christus selbst vor; im Johannes aber sucht man das Wort vergebens. Natürlich: dieser Evangelist steht am meisten auf dem Standpunkt des Gefühls, und er kennt den Glauben an Christum, die Liebe zu ihm und die Einheit mit ihm und Gott, nicht aber die verständige Auffassung seiner Lehre. „Wer da liebet, der ist aus

Gott geboren, und kennet Gott" (1 Joh. 4, 7.). Aber selbst der Apostel Paulus, der die meiste Klarheit des Verstandes besitzt, rühmt sich des Evangeliums eher als einer Kraft Gottes (Röm. 1, 16. 1 Cor. 2, 4.), denn als einer Weisheitslehre; und wenn er ja von christlicher Weisheit redet, so thut er es mehr in Beziehung auf die menschliche Weisheit, die er dadurch verdunkeln und verdrängen will (1 Cor. 2, 6.). Am wenigsten ist bey ihm die Rede von der Lebensweisheit, von der wir jetzt handeln, und er spricht eher gegen die falsche Weisheit (Col. 2, 23.), als daß er die wahre sehr empfiehlt *). Der an die alttestamentliche Sittenlehre sich

---

*) Praktische Lebensweisheit scheint die σοφία und σύνεσις πνευματική Col. 1, 9. zu seyn, die in der Kenntniß des göttlichen Willens besteht und einen gottgefälligen Wandel mit sich führt. Sonst ist σοφία gewöhnlich die theoretische (1 Cor. 1, 17 — 3, 23. Eph. 1, 17. Col. 3, 16.). Im theoretischen Sinn wird auch am häufigsten γνῶσις gebraucht: 1 Cor. 1, 3. 2 Cor. 2, 14. 8, 7. 10, 5. 11, 6. von christlicher und Gotteserkenntniß überhaupt; 1 Cor. 13, 2. 8. 14, 6. in Bezug auf μυστήρια und ἀποκάλυψις; auch 1 Cor. 8, 1. 7. 10. 11. ist sie theoretisch, obschon vom Praktischen die Rede ist, und man hat Vorurtheilsfreyheit, Ueberzeugung von der Richtigkeit der Götzen darunter zu verstehen: wie könnte auch die praktische Weisheit aufblähen, wie von dieser Erkenntniß gesagt wird (V. 2.)? 2 Cor. 6, 6. kann γνῶσις die praktische Weisheit bezeichnen, da sie zwischen ἁγνότης und μακροθυμία aufgeführt wird; doch kann man auch Klugheit im Betragen darunter verstehen. Nur in den Stellen Röm. 2, 20. 15, 14. scheint die praktische Beziehung wenigstens vorzuherrschen, ohne daß doch die theoretische ganz ausgeschlossen ist. Da nun beide Wörter nach dem Sprachgebrauch des Apostels dasselbe bezeichnen, so ist das Verhältniß derselben in der Stelle 1 Cor. 12, 8. mit Recht streitig, und man kann sich weniger darüber wundern, daß die Ausleger dasselbe ganz entgegengesetzt bestimmen, als vielmehr darüber, daß sie es überhaupt zu bestimmen versuchen, da dazu keine Gründe vorhanden sind.

ausschließende Brief Jacobi scheint auf die Weisheit noch den meisten Werth zu legen. Sie wird von ihm gefodert zur standhaften Ertragung der christlichen Versuchungen (Verfolgungen) (Jac. 1, 5.), und er scheint damit die Erkenntniß und das Festhalten der wahren Zwecke des Lebens, die man so leicht im Drang der Furcht und Sorgen vergißt, zu bezeichnen. Sonst versteht er unter dieser Weisheit die Quelle alles guten Wandels, aller Heiligkeit, Friedfertigkeit, Barmherzigkeit und jegliches Guten, und setzt sie als eine himmlische der irdischen, sinnlichen, teuflischen, entgegen (Jac. 3, 13 — 17.). Doch ist er darauf durch den Gegensatz einer falschen, hoffärtigen, streitsüchtigen, sich selbst so nennenden Weisheit geführt worden, und auch bey ihm scheint die christliche Weisheit keine selbstständige Stelle zu behaupten.

Daß aber die Weisheit, wenn sie nur nicht eitel klügelt und den wahren Grund, auf den sie fußen muß, nicht verläßt, dem christlichen Geist nicht widerstreite, bedarf kaum des Beweises. Die unmittelbar in Christo erschienene Wahrheit fassen wir mit gläubigem Gefühl auf, so wie das Unmittelbare in uns selber, das auch von Gott ist. Aber so wie wir uns über dieses mit dem Verstande aufklären können, so auch über jenes. Stellen wir doch eine christliche Glaubenslehre auf, die mit der Sittenlehre aufs innigste zusammenhängt: warum sollten wir es nicht auch mit dieser versuchen? Wirklich fehlt dem neuen Testament mehr der häufige Gebrauch des Namens, der durch den früheren Mißbrauch verdächtig geworden war, als der Begriff der Sache selbst. Christus nennt denjenigen, der seine Worte hört und thut, verständig (φρόνιμος), indem er das Feste und

Unwandelbare (die wahren Zwecke des Lebens) ergreift (Matth. 7, 24.); so nennt er auch den Knecht, der seine Pflicht thut, in Erwartung des Herrn (Matth. 24, 45.), und die Jungfrauen, die bey der Ankunft des Bräutigams bereit sind (Matth. 25, 1 ff.). Thöricht nennt er den Reichen, der sich bey seinem Reichthum dem Gefühl der Sicherheit überließ (Luc. 12, 20.), und die Jungfrauen, die sich nicht bereit hielten. Die wahren Zwecke des Lebens nennt das N. T. ἀλήθεια, womit immer doch etwas Erkennbares bezeichnet wird. Denn obschon die Wahrheit auch als etwas Auszuübendes gedacht wird (Joh. 3, 21. Röm. 2, 8. 1 Cor. 5, 8. 13, 6. 2 Joh. 4. 3 Joh. 3, 4.) *), so ist doch auch von ihr als einem Erkennbaren und Lehrbaren, selbst bey Johannes (Joh. 8, 32. 40 — 46. 17, 17.) die Rede, und der Geist der Wahrheit selber leitet und lehret (Joh. 14, 17. 15, 26. 16, 13.). Auf Erkenntniß deutet auch die sonstige Bezeichnung des Guten als des Lichtes, und des Bösen als der Finsterniß (1 Joh. 1, 5 ff. 2, 9 — 11. Eph. 4, 18. vergl. Matth. 6, 23.). Treffend bezeichnet der Apostel (Röm. 13, 12 ff. 1 Thess. 5. 4 ff.) mit dem Bilde des Lichtes und des Tages, worin der Christ leben soll, während der Ungläubige in der Nacht ist, die Besonnenheit, welche die Weisheit giebt. So wie man am Tage wacht und nüchtern ist, des Nachts aber schläft oder schwelgt, so das verschiedene Verhalten des Erleuchteten und Verfinsterten. Der Christ soll wissen,

---

*) Fälschlich erklären die Ausleger selbst Knapp in der Commentatio in Colloqu. J. C. cum Nicodemo ad Joh. 3, 21. das Wort ἀλήθεια, in diesem praktischen Sinn, aus dem hebräischen אמת welches Treue heißt, wenn es in dieser Beziehung gebraucht wird.

das Bessere (τὰ διαφέροντα) auszuwählen, δοκιμάζειν (Phil. 1, 10.), zu prüfen, was dem Herrn wohlgefällig (Eph. 5, 10.), was Gottes Wille, gut und vollkommen sey (Röm. 12, 2.): wie könnte er dieß aber ohne Erkenntniß und Weisheit? Christus ist uns zur Weisheit geworden: so müssen wir denn selbst weise werden, so wie wir durch ihn, der uns zur Gerechtigkeit und Heiligkeit geworden, auch gerecht und heilig werden müssen.

Diese christliche Weisheit ist nun allerdings, wie schon bemerkt, von der Offenbarung in Christo in sofern abhängig, als der Geist des Christen durch ihn erregt und geläutert und geheiligt ist; aber sie ist frey von aller Erfahrung und allem Buchstaben (§. 61.). Sie hält sich nur an das Göttliche in Christo, und dringt durch alle menschliche Verhüllungen und Beymischungen zur reinen Wahrheit hindurch. Sie gründet sich auf freye historische Forschung, auf lebendige historische Anschauung. Und hiermit verbindet sie die freye Selbsterkenntniß der menschlichen Natur, zu deren göttlichem Grund sie forschend hinabsteigt, um so die innere Offenbarung mit der äußern in Uebereinstimmung zu bringen. „Denn welcher Mensch weiß, was im Menschen ist, denn allein der Geist des Menschen in ihm?" (1 Cor. 2, 10.). Von dieser Seite ist sie Speculation, worin ihr Christus selbst die Bahn gebrochen hat, der mit durchdringendem Blick das Ursprüngliche vom Verbildeten und Verderbten zu scheiden wußte (§. 45). „Der Geist erforschet alles, auch die Tiefen der Gottheit" (1 Cor. 2, 10.).

§. 68.

Christus ist der „Herzog unserer Seeligkeit" (Hebr. 2, 10.), er ist das Vorbild, dem wir uns nach-

zubilden haben (Joh. 13, 15.); durch ihn und in ihm sollen wir leben, allem andern abgestorben (Gal. 2, 20.). Mithin ist seine Erscheinung nicht nur Anfangspunkt des sittliche Lebens der Christen, sondern auch Princip ihrer Weisheit, aber zunächst nur für das Gefühl. Sein Bild rührt und erweckt uns mit einer geheimen Kraft; die Strahlen seines Lichts dringen uns gleichsam selber unbewußt in unser Herz, und erleuchten und erwärmen es; aber noch können wir uns darüber keine Rechenschaft mit dem Verstand geben. Um dieß zu können müssen wir uns das Gefühl, das uns bey der Betrachtung des Musterbildes Jesu erfüllt, auflösen, so weit es auflösbar ist; dann werden wir die Wahrheit und Schönheit, die uns in Jesu erscheint, mit dem Verstande begreifen. Denn nie begreift der Verstand etwas Ganzes und Ungetheiltes, es sey denn in Gegensätzen und Beschränkungen; nur das Gefühl kann ein Unbeschränktes und Vollhaltiges umfassen.

Wenn wir dasjenige, was wir in Christo als Vorbild und Zweck unsers sittlichen Lebens anschauen, kurz und umfassend in der Sprache des N. T. ausdrücken wollen: so ist es die Kindschaft Gottes (υἱοθεσία Θεοῦ Röm. 8, 15.). Er ist der eingeborne, erstgeborne Sohn Gottes, der dies Ideal im höchsten Grade erreicht hat; er hat uns aber „die Macht gegeben, Kinder Gottes zu werden" (Joh. 1, 12.), er ist „der Erstgeborne unter vielen Brüdern, und wir sind von Gott bestimmt, gleich zu seyn dem Bilde seines Sohnes" (Röm. 8, 29.). Aber diese Idee der Gotteskindschaft läßt sich nicht verständig entwickeln, denn sie ist überschwenglich. Wir können wohl sagen, diese Kindschaft bestehe in dem Gehorsam gegen Gott, in der Liebe zu ihm und in

der Zuversicht seines Beyfalls und seiner Liebe (Joh. 3, 21—24. 4, 17. Col. 1, 10. u. a. St.) oder in dem neuen Menschen, der nach dem Bilde des, der ihn erschaffen erneuet ist (Col. 3, 10.) oder in der Theilnahme an der göttlichen Natur (2 Petr. 1, 4.) oder in dem wahern Leben (welchen Ausdruck Johannes gern braucht); aber damit hätten wir doch nur die Ausdrücke gewechselt für dieselbe Idee, und für das verständige Begreifen derselben nichts gethan. Wer mag den Willen Gottes verstehen? Nur glauben können wir ihn. Zwar hat ihn uns Jesus geoffenbart; aber nur für den Glauben hat er ihn in seiner Unbegreiflichkeit unmittelbar enthüllt, und für den Verstand hat er ihn immer in einzelnen Begriffen und in besondern Beziehungen dargestellt. Es ist daher ein unglückliches Beginnen gewesen, die christliche Moral aus dem Grundsatz des göttlichen Willens oder der göttlichen Vollkommenheit nach Matth. 5, 48. entwickeln zu wollen *). Die göttliche Vollkommenheit ist ein überschwenglicher Begriff, aus dem keine Herleitung sittlicher Gesetze möglich ist. Christus braucht diese Idee auch nicht als Princip, sondern als Anregung für das Gefühl, und im Zusammenhang jener Stelle ist nicht von Tugend überhaupt, sondern von der Liebe gegen die Feinde die Rede, in denen wir immer noch die Geschöpfe Gottes verehren sollen, für welche der himmlische Vater sorgt. Faßt man aber die Vollkommenheit Gottes im Allgemeinen als Grundgesetz, so wird man ganz natürlich auf die menschliche Vollkommenheit zurückgewiesen, die man allein begreifen

*) So Reinhard in seinem System der christlichen Sittenlehre. Crusius kurzer Begriff der Moraltheologie. 1772.

kann; und hält man sich dann an den blossen Vollkommenheitsbegriff, so muss man irre gehen. Vollkommenheit ohne den Maaßstab, nach dem sie zu messen, ist etwas ganz Schwankendes und Leeres. Um ein Ding vollkommen zu nennen, muß man wissen, was es seyn soll; um also die menschliche Vollkommenheit zu denken, muß man erst wissen, was der Mensch seyn soll. Diese Frage, welche die eigentliche Aufgabe der Sittenlehre enthält, wird also keineswegs durch den Begriff Vollkommenheit beantwortet. Mangel an Speculation sowohl als an wahrem christlichen Gefühl wird nun anstatt einer höchsten Idee, die den Gehalt zu jenem leeren Vollkommenheitsbegriff geben könnte, sich an die gemeine Erfahrung hingeben, und ihr abfragen, was der Mensch nach seinen Anlagen seyn solle: und so werden wir eine Sittenlehre erhalten, die uns statt einer göttlichen Vollkommenheit die Vollkommenheit des Menschen in der Ausbildung aller seiner Vermögen, des Denkens, Empfindens und Handelns, anpreist, und uns so, statt uns emporzuheben, recht in das Irdische hinabzieht. Mit demselben Rechte könnte man die Idee der göttlichen Vollkommenheit als Princip einer vollkommenen Reitkunst ansehen. Denn so wenig Gott mit dieser Kunst zu thun hat, so wenig sieht man ein, wie er uns Vorbild im Vorstellen und Empfinden werden kann, welches seiner Natur fremd ist. Trägt man die wahre Idee menschlicher und christlicher Vollkommenheit in sich, ohne sich dieselbe in einer klaren Regel auszusprechen: so wird es nicht schwer werden, den Gehalt des Vollkommenheitsbegriffs inductorisch zu finden und demselben unterzuschieben; aber es wird dieß kein ächt wissenschaftliches Verfahren seyn.

Eine ähnliche Bewandniß hat es mit dem Princip der Wahrheit *). Es ist kein Zweifel, daß ἀλήθεια im N. T. alles umfaßt, was uns durch Christum geoffenbart worden. Aber wir fragen eben, was ist diese Wahrheit, was ist ihr Grundgesetz? Weist man uns auf Gott zurück, so ist das wohl für den Glauben genügend, aber nicht für den begreifenden Verstand, und wir kommen aus dem Zirkel nicht heraus; weist man uns an die Vernunft, so wollen wir eben wissen, was das Princip des vernünftigen Handelns sey. Uebrigens wird durch den Begriff Wahrheit das eigentliche Gebiet der Sittenlehre verdeckt, welches nicht das Wahre, sondern das Gute ist, es wird das Seyn mit dem Werth und Zweck verwechselt.

§. 69.

Wollen wir die nur dem Gefühl erfaßbare Idee der Kindschaft oder des Ebenbildes Gottes dem Verstande näher führen: so können wir allerdings die reine vollkommene Menschheit darunter denken, oder das Urbild der Menschheit, wie sie aus Gottes Händen hervorgegangen, mithin unabhängig von aller Erfahrung, ist, und wie sie im Gottessohn wieder von aller Verderbniß frey erschienen ist. Der Gottessohn ist ja der Menschensohn, und er ist der zweyte Adam, der den vom ersten auf die Menschen gebrachten Fluch getilgt hat. Wie fassen wir aber dieses Urbild der Menschheit mit dem Verstande? Wir müssen mit Speculation über die nur das Zufällige und Mannichfaltige darstellende Erfahrung zu der höhern Einheit und Wesenheit auf-

*) S. Ammon vollständiges Lehrbuch der christlich religiösen Moral 4. Ausg. S. 82. „Handle so, daß jede Maxime deines Willens der Wahrheit gemäß sey."

aufsteigen. Speculation aber hat nur ihre feste Grundlage in der Selbsterkenntniß der menschlichen Natur. Wir fragen mithin zuerst, welche Zweckgesetze und welche Triebe in ihr liegen, und entnehmen daher die höchste Regel für das menschliche Handeln. Nun hat uns unsere Anthropologie gelehrt, daß sich in den Trieben des Menschen, nach verschiedenen Graden, ein Werthgefühl für sein Leben, zuerst in seiner sinnlichen Abhängigkeit, dann in seiner geistigen Selbstständigkeit, zeigt, und dabey das Bestreben, dasselbe zu schützen, zu erhalten und zu vervollkommnen. Der sinnliche Trieb ist der nothwendige Begleiter unserer an das Bedürfniß der Erregung gebundenen Natur, ihm gebührt aber über diese Beschränkung hinaus kein Recht, und die geistigen Triebe der Tugend und Vollkommenheit sollen, weil sie aus dem selbstständigen Wesen des Menschen hervorgehen, die Herrschaft behaupten; der Wille des Menschen soll, von sinnlicher Befangenheit befreyt, selbstständig dem Gesetze der geistigen Selbstständigkeit gehorchen, das Leben soll in seiner Freyheit und Reinheit hervortreten, oder wie die Bibel sagt: der „innere Mensch" soll anstatt des Gesetzes der Sünde im Menschen herrschen. Dieser innere Mensch ist eins mit dem „neuen Menschen;" es ist der ursprüngliche, wie ihn Gott erschaffen, und wie er durch eine „neue Schöpfung" wieder siegreich hervortreten soll. Das Gesetz, dem dieser innere Mensch gehorcht, ist „das Gesetz Gottes," oder „das Gesetz des Geistes;" das ist aber kein anderes als die Liebe; denn „Gott ist die Liebe," und Liebe ist „die Frucht des Geistes," und den Geist der Liebe, von ihm selbst im unendlichen Maß erfüllt, hat uns der Sohn Gottes verliehen. Gott

liebt seine Geschöpfe, wie ein Vater seine Kinder, und so soll der Mensch den Menschen lieben, als das Ebenbild Gottes; Christus hat die Menschen wie seine Brüder geliebt, und so soll der Mensch den Menschen lieben, als seinen Bruder. Liebe ist nichts als das Gefühl der Menschenwürde oder der Selbstständigkeit in der eignen Person und in der fremden, welche die Schrift δόξα nennt (1 Cor. 11, 7.). Dieses Gefühl hat das Christenthum zuerst in seiner Reinheit und Lebendigkeit in das Menschengeschlecht eingeführt, nachdem ihm in Christo die wahre erhabene Würde erschienen und ihm der Weg gezeigt ist, dahin zu gelangen. Uns die Herrlichkeit, die er erlangt, mitzutheilen, ging er in den Tod, und betete: „Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch die bey mir seyen, die du mir gegeben hast, damit sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast" (Joh. 17, 24.). Und er hat uns die Herrlichkeit, die ihm der Vater gegeben, wirklich gegeben, weil er uns liebte, wie ihn der Vater geliebt (V. 22. 23.). Wenn wir seinen Geist empfangen, so werden wir umgewandelt nach seinem Bilde von Herrlichkeit zu Herrlichkeit (2 Cor. 3, 18.).

Die wahre Menschenwürde kann nur bestehen in der vollkommenen harmonischen Entfaltung des geistigen Menschenlebens nach den Gesetzen, welche der Schöpfer in unser Herz geschrieben, unter den Bedingungen, welche die Natur gesetzt hat, mithin in der harmonischen Befriedigung der menschlichen Triebe, in dem einem jeglichen gebührenden Maaß, unter der Herrschaft des vom heiligen Geist getragenen freyen Verstandes, oder der Weisheit. So haben wir ein verständig begreifbares und der Entwickelung fähiges

Princip gewonnen, ohne doch das religiöse aufgegeben zu haben. Das religiöse, die Gefühlsanschauung der christlichen Offenbarung durch den heiligen Geist, lassen wir als oberstes Regulativ, aber nur für das Gefühl, stehen. Nach ihm soll die christliche Weisheit immer als ihrem Leitstern aufblicken, um sich nicht von den Trugschlüssen des sinnlichen Verstandes irre führen zu lassen. Laßt uns nun das Verhalten dieser christlichen Weisheit in Absicht auf die verschiedenen Triebe betrachten.

§. 70.

Kaum kann man es scheinbar machen, daß die christliche Sittenlehre jene gemeine Glückseligkeit zum Zweck habe, die im Genuß des Angenehmen besteht, oder in der Befriedigung des **sinnlichen Triebes**. Diejenigen, welche sie als eine Anweisung zur Glückseligkeit betrachtet und behandelt haben *), wollten darunter doch mehr verstehen; und in der That bezeichnet auch das Wort Glückseligkeit mehr als Befriedigung des sinnlichen Bedürfnisses. Denn schwerlich wird man den im Ueberfluß Lebenden glückselig nennen, wenn er von Gewissensbissen und dem Gefühl der Selbstverachtung in seinem Genuß gestört würde. Glückseligkeit schließt auch Selbstzufriedenheit in sich, und obwohl sie diese Zufriedenheit mit dem Glück, mithin mit dem, was der Mensch **leidet**, in Zusammenhang setzt: so ist doch dieser Zusammenhang in der Natur des Menschen gegründet, und es liegt nicht im Begriff der Glückseligkeit,

*) G. Leß Handbuch der christlichen Moral. Gött. 1777. zuletzt 1787. J. D. **Michaelis** Vorlesungen über die Moral herausgeg. v. **Stäudlin**. Gött. 2 Thle. 1792. **Morus** akademische Vorlesungen über die theologische Moral, 3 Thle. Leipz. 1794. 95.

daß die Zufriedenheit von günstigen Glücksumständen abhänge; denn wir können auch den Armen, den Gefangenen, glückselig nennen, je nachdem er sich in seine Lage zu finden weiß. Wir dürfen sonach, dem Sprachgebrauch zufolge, die Glückseligkeit in die Befriedigung aller unserer Triebe setzen, welches der höchste Zweck jeder Sittenlehre, auch der christlichen, ist, und somit ist der Mißbrauch aller der Stellen, wo Jesus Glückseligkeit oder Seligkeit verheißt, als Folge der Beobachtung seiner Lehre, für eine gemeine Glückseligkeits-Lehre abgeschnitten. Vorschriften der Klugheit, die das irdische Wohlergehen zum Zweck haben (wie Matth. 5, 25 f.), sind nur beyläufig gegeben, und höchst selten. Wollte man dagegen das Christenthum beschuldigen, es mache eine eigene Art von *geistiger Wollust*, nämlich die schwärmerischen Empfindungen der Hoffnung himmlischer Seligkeit, zum Beweggrund der Tugend, und brauche dagegen die Furcht vor der Höllenstrafe, um vom Laster abzuschrecken: so können dazu zwar Bilder des ewigen Lebens, wie *Freude* (Matth. 25, 21.), *Gastmahl* (Matth. 8, 11.), zum Vorwand dienen; allein daß dabey die sinnlichen Vorstellungen nicht vorherrschen, sieht man daraus, daß dergleichen Bilder nie so ausgeschmückt sind, wie bey Muhammed; immer sind es nur andeutende Fingerzeige nach dem Ewigen hin, die das Herz sich selber auszulegen hatte, und nach dem ganzen Geist der Lehre nicht falsch auslegen konnte. Daß Menschen, die den Geist Christi noch nicht gefaßt hatten, von der höhern Seligkeit, die er verhieß, sich irdische Vorstellungen machten, kann nicht zum Einwurf dienen; daß ihnen aber Jesus geschmeichelt habe, kann man theils nur aus Unkunde der orientalischen Bildersprache, theils

aus Mangel an kritischem Urtheil behaupten. Denn offenbar sind manche Aussprüche Jesu in den drey ersten Evangelien entstellt zu uns gekommen, wie man aus der Vergleichung derselben unter sich und mit dem Evangelium Johannis sieht. Am bestimmtesten kann man dieß von Matth. 19, 28 f. und noch mehr von Mark. 10, 29. behaupten. (Von der Vergeltungslehre werden wir weiter unten handeln.)

§. 71.

Mit mehr Schein könnte man der christlichen Sittenlehre das andere Extrem, eine überspannte widernatürliche Strenge gegen die Sinnlichkeit, Schuld geben, weil sie Verachtung der irdischen Güter lehre, den ehelosen Stand vorziehe, und zu großes Gewicht auf Enthaltsamkeit und Keuschheit lege. Man kann dafür anführen: daß Jesus in freywilliger Armuth lebt und „nicht hat, wo er sein Haupt hinlege;" daß er von seinen Anhängern fordert, keine Nahrungssorgen zu haben, sich Schätze im Himmel zu sammeln, und nicht auf Erden (Matth. 6, 19 f. 24 ff.); daß er die Armen selig preißt und Wehe ruft über die Reichen (Luc. 6, 20. 24.); daß er den armen Lazarus in Abrahams Schooß tragen, den Reichen aber in die Hölle bringen läßt (Luc. 16, 19 ff.); daß er zu dem reichen Jünglinge sagt: „willst du vollkommen seyn, so gehe hin und verkaufe alle deine Habe und gieb sie den Armen, und komm und folge mir," und als der Jüngling sich dazu nicht entschließen kann, seinen Jüngern erklärt, die Reichen könnten schwerlich ins Reich Gottes kommen (Matth. 19, 21—24.); daß er von seinen Jüngern geradezu verlangt, ihre Habe zu verkaufen und als Almosen wegzugeben (Luc. 12, 33.), wie denn auch wirklich die Christen

in Jerusalem ihr Vermögen in eine gemeinschaftliche Casse gaben, und gewissermaßen die Gütergemeinschaft einführten; daß er verlangt, der Ehe zu entsagen um des Reichs Gottes willen, wenigstens darauf hindeutet, daß eine solche Entsagung löblich und wünschenswerth sey (Matth. 19, 11.); daß er es schon für Ehebruch hält, ein fremdes Weib anzusehen mit der Begierde, es zu besitzen, und das zur Begierde reizende Auge auszureißen gebietet (Matth. 5, 28 ff.).

Um dieß richtig zu beurtheilen, müssen wir erst die reine Lehre Jesu von den Mißverständnissen derselben sondern. Offenbar entstellt ist bey Lukas Cap. 6. der Eingang der Bergpredigt; in der reinern Darstellung bey Matth. Cap. 5. preißt Jesus die Armen im Geist d. h. die geistlich leidenden, geistlicher Hülfe bedürftigen *),

*) Diese (ich sage es mit Zuversicht!) einzig richtige Erklärung des Ausdrucks οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, die sich auf eine vollkommene Analogie mit dem A. T. im Sprachgebrauch und Begriff, und auf den Zweck der Bergpredigt und den Zusammenhang der Stelle gründet, habe ich in den Studien herausgeg. von Daub und Creuzer III. B. 2. H. S. 309 ff. zuerst vorgetragen, und dann in meiner Commentatio de morte Jesu Christi expiatoria. p. 86. wiederholt; weil man sie aber nicht zu beachten scheint, möge sie hier nochmals Platz finden. Der Messias wurde als der Wiederhersteller und Vervollkommner der gesunkenen Theokratie gedacht. Nun bestand der Verfall derselben darin, daß die Heiden sie beschränkten oder bedrängten, und daß die wahren Bürger derselben, die ächten Vaterlandsfreunde und die Anhänger des wahren Gottesdienstes, nicht nur von den auswärtigen Feinden der Theokratie, sodern auch von den innern Widersachern eines frommen gerechten theokratischen Lebens verfolgt und unterdrückt wurden. Ein solcher gedrückter theokratischer Patriot heißt in den Psalmen und auch bey den Propheten אֶבְיוֹן עָנִי, LXX πτωχός, und dessen Widersacher רָשָׁע und ähnlich. Da die messianische Hoffnung der Trost im theokratischen Unglück war: so sind jene Armen und Leidenden als

Leute', nicht die Armen im fleischlichen Sinn, und über die Reichen ruft er kein Wehe *). Den entstellenden

die eigentlichen Erwarter des Messias zu denken, (wie auch wirklich die ersten Christen unter den Juden Arme אביונים hießen, woher der Ketzername Ebioniten stammt.) Denn der reiche mächtige Gottlose wird sich wahrlich nicht mit messianischen Hoffnungen abgegeben haben. Und darum sagt auch der Prophet (Jes. 61, 1 f.) und ihm nach Jesus (Luk. 4, 18.), daß er gesandt sey, „den Elenden frohes zu verkünden" (εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς). Jenes Gefühl des Unglücks aber und jene Erwartung konnte einen mehr oder weniger sinnlichen oder geistigen Charakter haben. Beklagte der Patriot den gesunkenen Wohlstand und die geschwächte Macht des Vaterlandes, so war er ein Unglücklicher im Fleisch, und hoffte einen Heiland für das Fleisch; beklagte er aber das gestörte und unvollkommene religiöse und sittliche Leben, so war er ein Unglücklicher im Geist (πτωχὸς τῷ πνεύματι) einer, der „nach Gerechtigkeit dürstete" διψῶν τὴν δικαιοσύνην), ein Bürger des Gottesreichs von reinem Herzen (καθαρὸς τῇ καρδίᾳ), und wohl eben dieser Gesinnung wegen verfolgt (δεδιωγμένος ἕνεκεν δικαιοσύνης). Solchen, von geistlichen Leiden Niedergedrückten verhieß Jesus in der Bergpredigt als Heiland mit geistlicher Hülfe gekommen zu seyn. Passend bemerkt Knapp Explanatio loci Matth. V, 3. in Scriptis varii argumenti p. 417., daß Jesus hierbey Rücksicht genommen auf die Kranken und Gebrechlichen, die von allen Seiten zu ihm herbeygeströmt, um sich von ihm helfen zu lassen, und daß er sie vom Gefühl ihres körperlichen Leidens habe emporheben wollen zu dem höheren Gefühl der geistlichen Armuth; doch konnte dieß nur eine Nebenrücksicht seyn, eigentlich hatte er die messianischen Hoffnungen im Auge, wie man besonders auch aus der Seligpreisung der Friedfertigen sieht, denn diese Hoffnungen machten damals das Volk sehr aufrührisch und kampfslustig. Die von Knapp angenommene Erklärung: arm an Geist und diese Armuth bescheiden anerkennend, paßt keineswegs in den Zusammenhang, und widerstrebt der Stelle Luc. 4, 18. vergl. Jes. 61, 1., welche hier entscheidend ist.

*) Die Unrichtigkeit dieser Darstellung bey Lukas erkennt auch Schleiermacher an, die Schriften des Lukas 1. Th. S.

Berichten bey Lukas gehört auch das unbedingte Gebot des Güterverkaufs an, (Luc. 12, 33.), wovon Matth. 6, 24 — 34. nichts hat, und die, derselben falschen Ansicht von dem Werth der Armuth huldigende Parabel vom reichen Manne, welche Jesus schwerlich so vorgetragen hat *). Aus Mißverständniß floß auch die Einführung der Gütergemeinschaft in der ersten Gemeine, und gründete sich keinesweges auf ein Gebot Christi und der Apostel, wie es denn auch jedem frey stand, daran Theil zu nehmen oder nicht; denn Petrus macht dem Ananias bloß die lügenhafte Verheimlichung des zurückgehaltenen Theiles seines Vermögens zum Verbrechen, nicht das Zurückhalten selbst. Auch wird dieser verunglückte Versuch in keiner andern Gemeine wiederholt, und Paulus wenigstens hat ihn nicht gebilligt, da er ihn nirgends einführt.

Aber wenn Jesus die freywillige Armuth nicht geboten hat, so hat er sie doch wohl gerathen? Dafür

---

90. Knapp a. a. O. S. 406 glaubt, daß πτωχός und πλούσιος bei Lukas in demselben Sinne, wie bei Matthäus, nämlich geistig, zu verstehen sey, indem sich späterhin, als Lukas geschrieben, der Sprachgebrauch in Ansehung dieser Wörter schon so festgesetzt habe, daß man sie ohne weiteres in diesem Sinne verstanden habe; aber wer wird dieß wahrscheinlich finden, der nicht das Interesse hat, beyde Evangelisten, es koste, was es wolle, in Uebereinstimmung zu bringen? Das πεινῶντες νῦν V. 21. verträgt sich nicht mit jenem geistigen Sinn, und bezeichnet deutlich genug den Gedanken: wer in dieser Welt leidet, wird in der andern dafür getröstet, gerade wie in der Parabel vom reichen Manne gelehrt wird.

*) Hiermit hängt auch die falsche Schätzung der Wohlthätigkeit in der Umbildung der Rede Jesu Luk. 11, 41. vergl. Matth. 23, 26., und in der schwerlich in dieser Gestalt Jesu angehörenden Parabel vom ungerechten Haushalter zusammen.

zeugt sein Ausspruch an jenen reichen Jüngling, gegen dessen Aechtheit die Kritik schwerlich etwas einwenden dürfte, den man aber nur richtig zu verstehen hat. Auf die Frage des Jünglings, was er thun müsste, um selig zu werden, antwortet Jesus: „halte die Gebote," und erklärt sich also bestimmt über das, was er für nothwendige Pflicht hält. Als aber der Jüngling selbstgefällig betheuert, alles dieß von seiner Jugend an gehalten zu haben, und fragt, was ihm noch fehle: so stellt ihn Jesus auf die Probe, ob er auch wahre Kraft zur Tugend habe, und gleich als ob er es gelten lasse, daß er die Gebote, mithin die nothwendige Pflicht, erfüllt habe, zeigt er ihm die höchste Aufgabe der „Vollkommenheit:" die Aufopferung alles irdischen Besitzes aus Liebe zum Reiche Gottes (daß er seine Habe den Armen geben soll, könnte leicht hinzugesetzt seyn, zumal der hinzugefügte Beweggrund, daß er dann einen Schatz im Himmel haben werde, etwas lohnsüchtig klingt) *). Zur Aufopferung muß der Christ stets bereit seyn, denn darin besteht die wahre Kraft der Tugend und die höchste Liebe; und damals galt es, sich an den Heiland anzuschliessen, und die entstehende Gemeine mit bilden zu helfen, (wiewohl dieß auch damals keines Christen nothwendige Pflicht war); wer aber diesen Be-

*) Lukas folgt hier wieder der falschen Ansicht vom Werth der freywilligen Armuth. Er läßt (18, 22.) Jesum auf das Selbstlob des Jünglings sagen: „Eins fehlt dir noch, verkaufe alles was du hast" u. s. w., als wäre dieß ein nothwendiges Stück der christlichen Tugend, während bey Matthäus der Jüngling fragt: „Was fehlt mir noch," und Jesus darauf antwortet: „Willst du vollkommen seyn, so verkaufe" u. s. w., wodurch die Sache nicht wenig verändert wird.

auf wählte und Jesu folgte, konnte sich nicht mit irdischen Angelegenheiten mehr befassen. Der Jüngling bestand die Probe nicht, er ging traurig hinweg und zeigte mithin, was seine flache Selbstgefälligkeit schon verrathen hatte, daß keine wahre Kraft in ihm sey. Aber Jesus hatte einen Stachel in seine Seele geworfen, was ohne Zweifel seine Absicht gewesen war, und vielleicht kam es nachher bei ihm zum Durchbruch. Abgesehen von solcher besondern Absicht, die in dieser Rede Jesu liegt, den Jüngling für das Höhere zu gewinnen, enthält sie unstreitig die wichtige Unterscheidung der strengen Pflicht und der Vollkommenheitsfoderung, und zwar in Absicht auf den Beruf. Jene ist nothwendig zur Seligkeit, diese aber ist Sache der freyen Liebe. Die Vollkommenheit setzt nun Jesus in die aufopfernde Begeisterung für das Reich Gottes, und, in Absicht auf den Beruf, in die Arbeit für das Reich Gottes, wofür das Verkaufen der Habe nur eine Form oder ein Mittel ist, den damaligen Verhältnissen gemäß, mithin in das Gebiet der Klugheit fällt. Zu jeder Zeit wird das Hingeben des Reichthums und aller Güter für das Reich Gottes, wenn es durch die Umstände geboten ist, der christlichen Gesinnung geziemen, so wie die sinnliche Liebe zum Reichthum und zu den irdischen Gütern immer ein Hinderniß der wahren christlichen Begeisterung seyn wird; auch wird es stets der erhabenste Beruf bleiben, für die Ausbreitung des Reiches Gottes zu wirken. Aber weder die Armuth an sich hat einen Werth, noch der Reichthum an sich etwas Verwerfliches; sondern es kommt alles auf die Gesinnung an, und nichts als diese hat auch Jesus gewollt. Nur der am Aeußerlichen haftende niedere Sinn der Juden hat dieß miß-

verstanden, und in das äußere Zeichen den Werth gelegt: und daher alle jene Mißverständnisse und Fehlgriffe. — Dieselbe Bewandtniß hat es mit dem Wunsche Jesu, daß es Beschnittene um des Reiches Gottes willen geben möge. Der Beruf der Apostel und anderer Arbeiter am Reiche Gottes vertrug sich nicht mit der Ehe, deren Verhältniß Jesus so innig und tief auffaßte: darum wünschte er die Entsagung derselben, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern als ein Zeichen der begeisterten Gesinnung und als ein Mittel das Reich Gottes zu verbreiten. Als Mittel zu höheren Zwecken fallen diese Dinge in das Gebiet der Klugheit, welche sich in die Zeit schickt, die Klugheit aber gebietet nicht, sondern räth bloß: es sind also in der That consilia, aber eben deßwegen nur zeitgemäß. Als Sache der Klugheit behandelt auch der Apostel Paulus mit der größten Bestimmtheit die Wahl der Ehelosigkeit, und stellt es jedem frey, sich zu verehlichen, wenn er es auf sich nehmen wolle, die in der Ehe drohenden Drangsale im Fleische zu überstehen (§. 23.). Daß Jesus selbst in freywilliger Armuth lebte, brachte sein Beruf als Heiland mit sich: in der Gesinnung, die er durch diese Entsagung darlegte, sollen wir ihm nachahmen, nicht aber ohne weiteres in der äußeren That, wenn sie nicht die Umstände nothwendig machen (§. 81). Wenn endlich Jesus von den Seinigen vertrauensvolle Sorglosigkeit fodert: so ist für den Verständigen darin nichts Anstößiges und Verwerfliches. Der sinnliche Trieb beherrscht nicht das ganze Leben sondern gehört nur dessen sinnlicher Beschränkung an: und so sollen wir auch nicht unser Leben hingeben an die Sorge für dessen Befriedigung, und sollen unsere Wünsche stillen, die

über Genuß und Leiden erhaben ist. „Ist das Leben nicht mehr als die Nahrung?" — Unserer Würde bewußt, dürfen wir auch vertrauensvoll zu unserm himmlischen Vater aufblicken, der da weiß, „daß wir all deß bedürfen." Ohne daß sie das Gemüth berühren und stören, mag der Christ sich Nahrungssorgen erlauben, dann aber sind es auch keine Sorgen (μέριμναι), wie sie hier Christus versteht.

§. 72.

Sonach bleibt nur der Ausspruch, daß die Begierde nach dem fremden Weibe schon Ehebruch sey, und das Gebot übrig, das Glied, welches zur Lust reizt, auszureißen, womit allerdings auch die Vorschriften der Apostel übereinstimmen, welche verlangen, daß man mit dem Geiste die Lüste des Fleisches *kreuzige* und *ertödte* (Röm. 8, 13. Gal. 5, 24. Col. 3, 5.). Aber man mißverstehe nur diesen Kampf wider das Fleisch nicht. Christus ist nicht gekommen, das Fleisch zu vernichten (vielmehr nahm er ja das Fleisch an), sondern die *Sünde im Fleisch* (Röm. 8, 3.). Nur gegen die dem Geiste widerstreitenden Lüste ist der Kampf gerichtet, nicht gegen die Sinnlichkeit, wenn sie in ihrer Grenze und somit unschuldig bleibt. Das fremde Eheweib mit Begierde ansehen, ist allerdings Sünde, und wird darum mit Recht verboten; keineswegs aber wird verboten, es mit unschuldigem Herzen anzusehen. Jesus hat nicht das Fleisch für die Quelle der Sünde erklärt, sondern das Herz des Menschen (Matth. 15, 19 f.), oder, nach unserer anthropologischen Unterscheidung, nicht den *sinnlichen Trieb*, sondern den *sinnlichen Willen* (§. 25.). Er erkennt das Fleisch für schwach, und fodert auf zum Wachen und Beten, um nicht in Versuchung zu

stillen, nicht aber zum Ertödten desselben (Matth. 26, 4.). Darum empfiehlt er auch das Fasten und Kasteyen nicht, sondern verwirft es, wenn es nicht natürliches Zeichen der innern Stimmung sey (Matth. 9, 15 ff.). Der Apostel Paulus läßt es zu, „des Fleisches zu pflegen, jedoch nicht so, daß die Lüste rege werden" (Röm. 13, 14.): gewiß der einfachste und richtigste Ausspruch. Demnach ermahnt er auch seinen Timotheus, für seinen schwachen Magen zu sorgen (1 Tim. 5, 23.). Jesu Lebensart selbst war fern von finsterer Strenge in Absicht der sinnlichen Lebensgenüsse. Er besuchte Gastmähler und Hochzeiten, und sorgte für Wein, als es daran gebrach. Er aß und trank, und darum nannten ihn seine Feinde einen Fresser und Zecher (Matth. 11, 19.). Er nahm die Pflege reicher Frauen an, die seiner Armuth zu Hülfe kamen (Luk. 8, 3.). Er suchte öfters die Einsamkeit, um zu beten, wie alle gottinnige Menschen thun; aber von düsterem Mönchsgeist ist in seinem ganzen Betragen keine Spur zu finden; ungetrübte Heiterkeit bey erhabenem Ernst scheint ihn umschwebt zu haben. Auch der Apostel Paulus scheint der Lebensgenüsse und der geselligen Freuden nicht unempfänglich gewesen zu seyn; wenigstens „wußte er nicht bloß zu entbehren, sondern auch Ueberfluß zu haben" (Phil. 4, 12.), und ermahnt, „fröhlich zu seyn mit den Fröhlichen" (Röm. 12, 15.).

Somit weist das Christenthum dem sinnlichen Triebe die ihm gebührende Stelle an: sie läßt ihn für die Befriedigung der Bedürfnisse und die Erregung und Erhaltung des Lebens sorgen, aber in einem untergeordneten Kreise, der das höhere geistige Leben nicht berührt und stört. Die düstere Kasteyungsmoral ist wo anders her in das Christenthum gekommen, und so lange dessen

Geist noch gesund und kräftig war, scheuchte er diesen finstern Dämon von sich. Bey den Colossern hatten sich die Herolde einer solchen Selbstpeinigungslehre eingefunden; der Apostel Paulus aber weiß dieser „scheinbaren Weisheit" die täuschende Larve abzuziehen; er verwirft sie als einen „willkührlichen Gottesdienst," als „Menschenlehre," und rechnet sie zu den „Anfangsgründen der Welt," die den Menschen vom wahren „Wesen," welches Christus ist, zu dem „Schatten" hinführen und mit bloßen Aeußerlichkeiten und leerem Schein abspeisen; er zeiht diese Irrlehrer eines „fleischlichen Sinnes," weil sie im Fleische, statt im Geiste, das Heil wollen finden lehren (Col. 2, 16—23.). Denn fleischlich ist nicht allein die Gesinnung, die in dem Genusse den Zweck des Lebens findet, sondern auch die, welche die Entsagung als solche zum Zweck macht. So wenig das Reich Gottes im Essen und Trinken besteht, so wenig besteht es in Hungern und Dursten (Röm. 14, 17.) Dem Reinen ist alles rein (Tit. 1, 15.), so auch der Genuß von Speisen und andern Erregungsmitteln des Lebens, wenn er mit sittlich religiösem Geist, mit „Danksagung," geschieht; „denn jegliches Geschöpf Gottes ist gut und nichts verwerflich, wenn es durch Gebot Gottes und Gebet geheiligt wird," und dieß gilt nicht allein vom Genossenen, sondern auch vom Genießenden, von den Trieben und Neigungen des Menschen (1 Tim. 4, 3 f.). „Die leibliche Uebung ist wenig nütze, die Gottseligkeit aber ist zu allem nütze" (1 Tim. 4, 8.). Ja gewiß mit Recht nennt der Apostel dergleichen Lehren „irreführende Geister- und Teufelslehren" (1 Tim. 4, 1.), weil sie den Menschen von dem abführen, was allein Noth ist, der Liebe, die sich nicht mit solcher finstern Strenge

verträgt, und durch die dieselbe begleitende Aufgeblasenheit (Col. 2, 17.) ausgetrieben wird. Denn „die Liebe blähet sich nicht" (1 Cor. 13, 4.).

§. 73.

Den Trieb zur Tugend, der unmittelbar aus dem geistigen Wesen des Menschen hervorgeht, stellt das Christenthum mit Recht zu oberst. „Im Geiste soll der Christ wandeln" (Röm, 8, 4.), „trachten nach dem, was droben ist" (Col. 3, 1. 2.), „heilig seyn durch und durch" (1 Theß. 4, 7. 5, 23.) Das „größte Gebot" ist die Liebe Gottes (Matth. 22, 37 f.), die im vollkommensten Gehorsam gegen seinen Willen besteht. Dieser geistige Trieb soll mit vollkommener Freyheit hervortreten, ungehindert von dem niederen Triebe der Sinnlichkeit; darum soll der Christ „mit dem Geiste die Handlungen des Fleisches ertödten" (Röm. 8, 13.), „sein Fleisch kreuzigen samt den Lüsten und Begierden" (Gal. 5, 24.). Rein und tief ist die Idee der Tugend gefasst. Die christliche Gerechtigkeit soll „besser seyn als die der Pharisäer," welche nichts als Scheinheiligkeit oder höchstens Gesetzlichkeit war (Matth. 5, 20.). Nicht die äusserliche Handlung soll gelten, sondern die Gesinnung; „der gute Mensch soll aus dem Vorrathe seines Herzens Gutes hervorbringen, so wie der gute Baum durch seine Natur gute Früchte bringt" (Luk. 6, 43. bis 45.); man soll „die Gerechtigkeit nicht vor den Leuten thun, um von ihnen gesehen und bewundert zu werden, sondern vor Gott, der ins Verborgene schaut" (Matth. 6, 1 ff.); was man thut, soll man „mit willigem Herzen thun, als thue man es dem Herrn und nicht Menschen, aus Furcht vor dem Herrn" (Col. 3, 22 f.); man soll „Gott lieben von ganzem Herzen und

ganzer Seele" (Matth. 22, 37.); und „ihm wohlgefallen, der die Herzen prüfet (1 Thess. 2, 4.). Darum ist das sittliche Urtheil Jesu so streng, und er mißt die Sünden nicht nach der äußerlich vollbrachten That und deren Größe und Wichtigkeit: schon die geringste Beleidigung des Bruders ist strafbar (Matth. 5, 22.), schon die Lust zum Ehebruch ist Ehebruch (Matth. 5, 28.). Dagegen hat die arme Wittwe mit ihrem Scherflein mehr gegeben als alle Andere, weil sie mit willigem Herzen bey ihrer Armuth ihr ganzes Vermögen gegeben (Luk. 21, 1—4.). Aus allem diesen ist klar, daß das Christenthum eine Gesinnung fodert, die die Tugend um ihrer selbst willen liebt, ohne alle fremde Rücksicht. Diese Idee liegt auch in der Gottähnlichkeit, in dem aus Gott geboren seyn. „Wer aus Gott geboren ist, thut keine Sünde; denn sein Same bleibet bey ihm, und er kann nicht sündigen, denn er ist von Gott geboren" (1 Joh. 3, 9.). „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott, und Gott in ihm" (1 Joh. 4, 17.). In Gott denken wir uns die Güte und Liebe vollkommen und rein von allen Flecken; Gott kann die Sünde nicht wollen: und so sollen auch wir das Gute rein um sein selbst willen lieben, und das Böse um sein selbst willen verabscheuen.

Mit dieser reinen Liebe zum Guten hängt auch die Freyheit zusammen, mit welcher der Christ dem reinen Triebe des Herzens folgen soll. Er ist nicht Knecht, der noch Menschensatzungen oder dem Buchstaben zu folgen hätte (Col. 2, 20. Röm. 7, 6. Gal. 5, 18.), sondern Gottes Kind, allein dem Geiste Gottes gehorchend (Gal. 4, 5 f.), „der Geist des Herrn aber ist Freyheit" (2 Cor. 3, 18.), und „der Geistliche wird von niemand beurtheilt"

theilt" (1 Cor. 2, 15.). Wer nämlich das Gute wahrhaft liebt, braucht sich nicht von Andern sagen zu lassen, was gut sey; er muß es selbst, vom Geiste gelehrt, wissen. Nur Christum, mit dem er im Geist innig verwachsen, erkennt der Christ für seinen Herrn und Meister; er folgt ihm aber mit freyer Liebe, weil er mit ihm eins ist.

Die Tugend ihrem Gehalt nach besteht in der Erfüllung der Gebote (Matth. 19, 17.) oder desjenigen, was wir als nothwendige Pflicht (ἀνάγκη, 1 Cor. 9, 16.) erkennen, dem wir unbedingten Gehorsam schuldig sind, ohne welches wir kein gutes Gewissen haben, und Gottes Zorn fürchten müssen (Röm. 1, 18.). Es sind dem Menschen Gesetze ins Herz geschrieben, die er nicht übertreten kann, ohne gegen die Menschheit zu freveln, und die auch in allem positiven Gesetz anerkannt sind und im Mosaischen Gesetz anerkannt waren; Gesetze, die Jesus nicht erst geoffenbart, sondern nur vervollkommnet hat (Matth. 5, 17.). Sie machen die feste Grundlage der menschlichen Sittlichkeit aus, auf welche sich alles übrige gründen muß. Ihre Summe ist begriffen in dem Gebot: „du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selber," worin die andern: „du sollst nicht ehebrechen, nicht tödten, nicht stehlen" u. s. w. zusammengefaßt sind (Röm. 13, 9.), und welches Jesus neben dem Gebot der Liebe Gottes für das größte erklärt (Matth. 22, 38.), Jacobus aber das königliche nennt (Jac. 2, 8.). Es gründet sich auf die Idee des Ebenbildes im Menschen und der Gleichheit aller Menschen als Kinder Gottes (§. 11. 84.). Das göttliche Ebenbild sollen wir in uns und Andern ehren, indem wir uns alle des enthalten, was es entweihen und ver-

letzen könnte, aller Ungerechtigkeit und Unheiligkeit. Wir sollen „nicht den heil. Geist in uns betrüben, und dem Teufel nicht Raum geben" (Eph. 4, 27. 30.), „alle Bosheit von uns fern halten" (V. 31.), und „alles Schändliche meiden, was Heiligen nicht ziemet" (Eph. 5, 3.).

§. 74.

Aber nicht bloß das Böse meiden und die Gebote halten, sondern vollkommen sollen wir werden, wie unser Vater im Himmel. Nicht bloß sollen wir den Geist in uns nicht betrüben, sondern, von ihm erfüllt, reich seyn an Früchten desselben, an Werken der Liebe. Das Ebenbild Gottes im Menschen sollen wir nicht bloß mit heiliger Scheu ehren und vor Verletzung bewahren, sondern es immer mehr im Leben hervortreten und wiederscheinen lassen, uns immer mehr ihm ähnlich gestalten durch Erneuung und Läuterung unsers Gemüths, und unser ganzes Wesen von der Klarheit desselben durchdringen lassen. Diese Vervollkommnung und Verklärung des Menschen nach dem Bilde des, der ihn geschaffen, ist das Eigenthümliche der christlichen Sittenlehre. Denn Christus ist erschienen als das vollkommene Abbild Gottes, nach dessen Herrlichkeit wir sollen umgewandelt werden von Stufe zu Stufe. Daher auch jene nothwendige Gerechtigkeit und Heiligkeit im N. T. mehr vorausgesetzt, als ausdrücklich empfohlen wird, auch fließt sie sehr mit der Vollkommenheit zusammen, wie sie auch im Leben selbst mit derselben auf das innigste verbunden ist. Keiner wird wahrhaft gerecht und heilig seyn, der sich nur bey dem allernothwendigsten, was die strenge Pflicht fodert, begnügen wollte; während er nur das Hinreichende, und nichts weiter

thun wollte, würde er eben deswegen zu wenig thun. Da nun die christliche Sittenlehre ganz aus dem Leben genommen und für das Leben gegeben ist: so muß sie auch die Vollkommenheit mit der Pflichtmäßigkeit in ungetrenntem Zusammenhang darstellen. Auch für das höchste sittliche Gefühl ist diese Trennung nicht da. Wer möchte in der Betrachtung des göttlichen Ebenbildes in Christo sich zu der Scheidung der Pflichtmäßigkeit von der Vollkommenheit versucht fühlen? Ist nicht in Christo Alles gleich göttlich, gleich rein und erhaben? Fließt nicht alles aus derselben göttlichen Liebe? — Aber wir sind jetzt auf den Standpunkt der verständigen Beobachtung getreten, und wollen, nach den Gesetzen des menschlichen Geistes und den Verhältnissen des Lebens, die sittliche Gesetzgebung des Christenthums klar und bestimmt auffassen, indem wir sie in ihre Bestandtheile zerlegen. Dem beobachtenden Verstande wird nun der Unterschied zwischen der Pflichtmäßigkeit und Vollkommenheit nicht entgehen. Er wird finden, daß es neben den Geboten, dieß und jenes als Unrecht zu meiden, Anfoderungen giebt, dieß und jenes als gut und schön zu thun und zu erstreben. Er wird einsehen, daß man von letzterem Manches unterlassen kann, ohne gerade verwerflich und strafbar zu seyn, wie z. B. die Aufopferung seines Vermögens für die Sache Christi, was ja Christus selbst nicht zur Seligkeit für nothwendig achtet, sondern zur Vollkommenheit rechnet (§. 71.). Auch kann man verschiedene Musterbilder der Vollkommenheit haben, wie z. B. der eine Apostel es sichs zum Gesetz machte, sich von seiner Gemeine nicht unterhalten zu lassen, die andern aber nicht bloß für ihre Person, sondern selbst mit ihren Weibern auf Kosten der Gemeinen lebten (1 Cor. 9, 1 ff.),

der eine sich des Ehestandes enthielt, die andern aber nicht. Eben so wenig kann man verkennen, daß es etwas giebt, das man Allen ohne Unterschied schuldig ist, während man dem einen versagen kann, was man dem andern gewährt. Dem Genossen des Glaubens ist der Christ mehr Liebe schuldig, als den andern Menschen (Gal. 6, 10. 2 Petr. 1, 7.). So hat jeder Freunde und Geliebte, denen er mehr Liebe als den Andern weihen muß. Selbst Christus, dessen Herz für unendliche Liebe Raum hatte, liebte den Johannes mehr, als die andern Apostel, und nur dieser lag an seiner Brust. Und so scheidet sich die Vollkommenheit von der Pflichtmäßigkeit als etwas Abgestuftes von dem, was nur schlechthin ist, was es ist. Der Pflichtmäßigkeit ist nur die Pflichtwidrigkeit entgegengesetzt, aber in der Vollkommenheit läßt sich ein Mehr oder Minder denken (§. 12.). Wichtig ist es, diesen Unterschied anzuerkennen, um nicht das Nothwendige, durch Verwechselung desselben mit dem, was bloß löblich und liebenswürdig ist, in seinem Werth herabzusetzen, noch auch indem man sich dieses, wie jenes, zur Pflicht macht, sich zuviel aufzuladen und am Ende beydes, als eine zu drückende Last, von sich zu werfen. Wer die Pflicht, seine Schulden abzutragen, nicht für wichtiger hält, als die Anfoderung der Liebe, dem Armen mitzutheilen, wird in Erfüllung derselben schwerlich streng genug seyn, und leicht kann er sich von ihr, wie von der andern, loszusagen versucht seyn, weil er sie beyde nicht in gleichem Maaße erfüllen kann. Freylich ist, wie wir schon gesehen haben (§. 19.), die Verwechselung der Pflicht mit der Vollkommenheit fast unvermeidlich, ein jeder wird andere Begriffe von der Pflicht haben, als der andere; wir wer-

den auch sehen, daß die christliche Offenbarung und Sitte hierüber etwas andere Bestimmungen giebt, als die rein philosophische Speculation vielleicht aufstellen möchte; allein diese besondere Verschiedenheit hebt nicht das allgemeine Gesetz in der Idee auf. Wir haben es ja überhaupt nur mit der Gesinnung zu thun, und wir nennen eben dasjenige Pflicht, was für die Gesinnung den Charakter der Nothwendigkeit hat. Es lassen sich aber für die Ausbildung und Läuterung der Ueberzeugung aus Vernunft und Offenbarung allgemeine Gesetze aufstellen, und zu diesen gehört eben dieser Unterschied der Pflicht und der Vollkommenheit. Dieser Unterschied ist aber auch für das Gefühl da. Strenge Pflichtmäßigkeit zwingt uns das Gefühl der Achtung ab, die Vollkommenheit aber gewinnt unsere Liebe. Wir können achten, ohne zu lieben, wiewohl nicht lieben, ohne zu achten, wenigstens in gewissem Grade.

Man hat fast von jeher diesen Unterschied eingesehen, und zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten unterschieden *). Fries aber hat den Widerspruch hierin richtig aufgedeckt: eine unvollkommene Pflicht, welche Ausnahmen und Unterlassung leidet, und nicht verpflichtet, ist offenbar keine Pflicht **). Er hat zuerst richtig geschieden zwischen dem, was dem Gesetze des absoluten Werthes angehört, und dem, was in verschiedenen Graden Werth und Schönheit hat, und vom reinen Trieb der Vollkommenheit oder der reinen Liebe gefodert wird.

*) Selbst Kant (Grundlegung der Metaphysik der Sitten S. 53. 67 ff.) läßt diesen Unterschied noch stehen.

**) Neue Kritik der Vernunft. 3. Th. S. 99.

§. 75.

Es fragt sich nun: hat das Christenthum den Trieb der Vollkommenheit in seiner Reinheit aufgefaßt, und ihm die rechte Bahn der Bildung vorgeschrieben? Das Grundgesetz dieses Triebes ist die Liebe des reinen Werthes und der innern Schönheit in der erfahrungsmäßigen Entfaltung des menschlichen Lebens, alles dessen, was zur Erscheinung des Menschengeistes in der Natur gehört, worin sich derselbe abspiegelt und darstellt, oder die Beziehung alles dessen, was zum menschlichen Leben gehört, und dasselbe unterstützt, schmückt und vervollkommnet, auf die ideale Würde des Menschen und die Uebertragung des Werthes der letztern in verschiedener Abstufung auf jenes. Die unbedingte Würde des Menschen müssen wir anerkennen, wenn ihm auch die höhere Feinheit und Schönheit der sittlichen Ausbildung, Verstand, Geschicklichkeit, Geistesgaben und andere Vollkommenheiten abgehen; er bleibt immer Mensch, und gebietet uns Achtung, und fodert von uns Gerechtigkeit; Liebe aber wird er uns nur in dem Maaße verdienen, als er unserer Idee der menschlichen Vollkommenheit entspricht, und seine Erscheinung uns Ausdruck des innern Werthes des Menschenlebens wird. Da kein Mensch, auch der roheste und schlechteste nicht, dessen ganz ermangelt, was uns den Werth des Menschlichen haben muß, da er wenigstens ein menschliches Antlitz an sich trägt, und des menschlichen Lebens theilhaftig ist: so wird er immer unsere Liebe in Anspruch nehmen, wenn auch in geringerem Grade, als Andere. Sey er uns auch noch so fremd, ja selbst feind: immer wird die reine Liebe des Menschlichen zwischen uns und ihm ein Band knüpfen, das wir nicht muthwillig und roh zerreißen dürfen.

Diese reine Liebe des Menschlichen, wo und wie wir es auch finden mögen, ist unstreitig die Grundlage alles wahren Vollkommenheitsstrebens. Wenn wir einseitig und hart nur das lieben wollen, was uns nach unserm eigenthümlichen Bildungszustand zusagt, so werden wir schon auf dem Abwege zur Verbildung und Verkrüppelung seyn, wir haben die wahre Liebe schon verloren, indem wir nur uns selber lieben. So setzten die Juden, Griechen und Römer mit liebloser Einseitigkeit nur in ihre Volksthümlichkeit den wahren Werth, in welcher die ersten ein religiöses, die zweyten ein künstlerisches, die dritten ein politisches Ideal vorzugsweise erstrebten. Allen war das rein Menschliche fremd und nur in der Art und Weise, die sie sich erwählt hatten, wollten sie es anerkennen, nicht wie es an sich ist. Darum kränkelte auch alle damalige Bildung, Religion, Wissenschaft, Dichtung und Sitte an einer gewissen Kälte, Flachheit und Leere: denn es fehlte in Allem der warme Lebensodem der Liebe, das tiefe volle Gefühl des Menschlichen. Diese reine allgemeine Menschenliebe hat das Christenthum in die Menschheit eingeführt, es hat zuerst im Menschen den Menschen anerkennen gelehrt, da man sonst nur den Juden oder Griechen, den Knecht oder Freyen u. s. w. in ihm sah. Darum ist ihm die Liebe eine Frucht des Geistes, des heiligen und reinen, der von Gott kommt, und das Ideal der Vollkommenheit ist ihm ein göttliches, vom Lichte göttlicher Liebe verklärt.

Diese allgemeine Liebe des rein Menschlichen verträgt sich aber mit der Werthschätzung jeder besondern Erscheinung auf dem Gebiete der Menschheit, sobald dieses rein Menschliche darin ist. Das Allgemeine ist

nicht ohne das Besondere, ja in diesem hat es sein Leben und seine Wirklichkeit. Der Christ wird daher keine menschliche Eigenthümlichkeit, die in sich gesund und rein ist, verächtlich von sich weisen, er wird die mannichfaltigen Wege, die es zur menschlichen Vollkommenheit giebt, anerkennen, und denjenigen wählen, den er für den besten hält; er wird nach allem streben, „was liebenswürdig, was rühmlich, was irgend tugendhaft und löblich ist“ (Phil. 4, 7.); er wird alle Geistesgaben achten, sich aber der bessern befleißigen (1 Cor. 12, 4—31.); den Geist nicht dämpfen, und Begeisterung nicht verachten, alles prüfen und das Gute behalten (1 Thess. 5, 19—21.). Aber eben den allgemeinen reinen Menschengeist wird er in allem achten und lieben, und in der Einheit mit Christo wird er all sein Streben nach den verschiedenen menschlichen Vollkommenheiten zu erhalten suchen; nur verschiedene Glieder an dem Leibe Christi dürfen sie seyn (Röm. 12, 4 ff.), Reben, Ranken und Trauben an dem wahren Weinstock (Joh. 15, 1 ff.) (vgl. §. 12.).

Es ist daher kein Grund abzusehen, warum das Christenthum nicht mit der reinen Menschenliebe einen edlen, von aller Rohheit und Einseitigkeit gereinigten Patriotismus vereinbaren sollte (§. 66.). Auch die Wissenschaft ist ihm nicht fremd, wenn sie geistlich ist, aus dem Geiste kommt und im Geiste lebt (1 Cor. 2, 6.). Dasselbe gilt von der Dichtung, wenn sie dem Geiste dienet, und von Lob und Dank gegen Gott beseelt ist (Eph. 5, 19 f.), und von allen Werken des menschlichen Geistes, wenn sie nicht dem heil. Geiste widerstreben. Aber eins war vor allem Noth, als das Christenthum in die Welt trat: die Idee des rein Menschlichen mußte geltend gemacht, die Liebe dafür entzündet und verbrei-

tet werden, und zu dem Ende mußte sich ein Kampf entspinnen mit allem Unreinen, Einseitigen und Verderbten im menschlichen Leben, mit dem verderbten Judenthum und dem gott- und lieblosen Heidenthum, und den Idealen menschlicher Vollkommenheit in beyden. Daher kommt es, daß die ersten Christen ohne Vaterland, Wissenschaft, Kunst und alle Ausbildung sind, und alles, was sie vorher davon besessen, weggeworfen haben als zum alten Menschen gehörig, und indem sie den neuen Menschen in Christo angezogen haben, allein von der heiligen Liebe und Begeisterung für die Herstellung des göttlichen Ebenbildes im Menschen durchdrungen sind, und während sie nach dem Höchsten unmittelbar streben, alles dasjenige, was mittelbar dahin führen kann, verschmähen: diese Richtung und Stimmung konnte allerdings einen krankhaften Charakter annehmen, und hat ihn auch bald angenommen; aber an sich war sie nothwendig und innerlich rein und gesund für das damalige Verhältniß des christlichen Lebens.

§. 76.

So lassen sich leicht die Vorwürfe heben, die der christlichen Sittenlehre gemacht werden, daß sie nicht auf die Natur, sondern auf übernatürliche Principien gebaut sey, daß sie den Menschen dem irdischen Leben entwende, indem sie ihn auf das himmlische hinweise, daß sich darum in ihr für die schönsten Tugenden des menschlichen Lebens keine Stelle finde, nämlich für die Freundschaft und Vaterlandsliebe, weil diese gerade in der Theilnahme an den irdischen Angelegenheiten leben, der Christ aber auf das Himmlische gerichtet sey *). Es ist

*) So Schaftsbury, Sensus communis, ein Versuch über die Freyheit des Witzes und der Laune. Philos. Werke. Deutsch. Leipz. 1767. I Th. 125 ff.

wahr, vergegenwärtigen wir uns das Bild eines ersten Christen: so sehen wir in ihm einen Menschen, dessen Blick, von diesem Leben und dessen Angelegenheiten abgewandt, nach dem Ewigen hingerichtet ist, er hat Vater und Mutter, Bruder und Freund verlassen, wenn sie ihn hindern wollten, dem höhern Rufe zu folgen; er hat Reichthum und alle andere Güter aufgegeben, um den ewigen Gütern nachzujagen, und opfert selbst sein Leben gern für die Sache des Reiches Gottes; er kennt keine Liebe und Freundschaft, keine Begeisterung als nur in Christo, kein Vaterland als den Himmel. Und so ist im Urchristenthum ein Gegensatz und Kampf zwischen diesem Leben und dem ewigen gesetzt, während die wahre Weisheit beydes in einander, das eine durch das andere verklärt und verwirklicht, in schöner Harmonie denkt. Aber wir haben eben gezeigt, daß dieser Gegensatz und Kampf nur zeitgemäß war, daß zwar nach dem Geiste des Christenthums das Ewige stets herrschen und siegen, aber das Zeitliche darum nicht untergehen, sondern nur gereinigt und geheiligt werden soll. Freundschaft und Vaterlandsliebe soll seyn, aber nur in Christo, und mit Recht; denn nur das rein Menschliche und das Göttliche in ihnen hat den wahren unvergänglichen Werth. Und war nicht auch bei den Alten die Vaterlandsliebe religiös? Im Christenthum soll sie es nur in einem höheren reineren Geiste seyn. Und was die übernatürlichen Principien betrifft, so sind sie die einzig richtigen. Die Natur trägt in sich selbst den ewigen festen Grund nicht, sondern dieser liegt über ihr; was daher wahrhaft natürlich ist, muß sich auf ein übernatürliches gründen. Aus der Erfahrung werdet ihr die Gesetze der Tugend nicht schöpfen, denn sie selbst übersteigt ja alle

Erfahrung, und unterwirft sie höheren Gesetzen, die nur der Glaube giebt. Dieser Vorwurf enthält daher die schönste Rechtfertigung der christlichen Sittenlehre. Auch hat sie durch diese übernatürlichen Principien allein sich die Welt unterworfen, und sich durch allen Wechsel unwandelbar und rein erhalten, während alle übrigen menschlichen Lehren und Anstalten das Loos der Vergänglichkeit erfahren haben.

Derselbe Schriftsteller macht dem Christenthum den Vorwurf, daß es durch Hinweisung auf ewige Belohnung zur Tugend ansporne, nicht aber die innere Schönheit und Würde der Tugend und das eigene innere Wohlgefallen an derselben zur Triebfeder brauche. Wir werden zeigen, daß dieser Vorwurf bloß aus dem Mißverständniß der christlichen Vergeltungslehre geschöpft ist, und daß, wenn man diese in ihrem Geist und nicht in ihrem Buchstaben faßt, Selbstzufriedenheit und Seelenruhe das höchste Ziel auch der christlichen Sittenlehre, wie jeder andern, ist, nur daß sie als religiöse Sittenlehre diese Begriffe der Zurechnung religiös faßt und unter religiösen Bildern darstellt. Es mag seyn, daß diese Lehre den Blick des Menschen von der Erde zum Himmel zieht, und den Befangenen Veranlassung giebt, diesen Himmel über sich, anstatt in sich selbst, zu suchen; aber ist damit nicht immer viel gewonnen, wenn der Mensch etwas Höheres sucht? Auch wird ihn dieß, wenn er innerlich gesund und rein ist, nicht der Erde entfremden. Bey aller seiner Sehnsucht nach dem Himmlischen wird er sagen mit dem Apostel: „Doch bin ich gutes Muthes, so sehr ich wünsche, lieber zu wandern aus dem Leibe, und einheimisch zu seyn bey dem Herrn: darum bestrebe ich mich auch, ich

sey einheimisch oder wandere, ihm wohlgefällig zu seyn" (2 Cor. 5, 8 f.); oder: „Mir ist das Leben Christus, und das Sterben Gewinn. So nun das Leben im Fleisch mir fruchtbar ist zum Werk, so weiß ich nicht, was ich wähle. Ich bin gedrungen von beyden, ich habe Lust abzuscheiden, und bey Christo zu seyn; denn das ist viel besser, das Bleiben im Fleisch aber ist nöthiger" (Phil. 1, 21 f.). Die Aussicht auf die ewige Vergeltung kann den Menschen nicht träge machen für dieses Leben; denn hier ist ja der Prüfungs- und Vorbereitungsstand: „wie einer gehandelt bey Leibes Leben, so wird er dort empfangen, es sey gut oder böse (2 Cor. 5, 10.). Uebrigens wird es nicht schwer seyn zu zeigen, daß das Christenthum auch das Wohlgefallen an der innern Schönheit und Würde der Tugend kennt, wenn wir nur die Schranken nicht verkennen wollen, die sich in der Sprache und Denkweise der damaligen Zeit Jesu entgegen stellten und ihn hinderten, geistige Begriffe abstract darzustellen. Auch mag er mehr darüber gesagt haben, als uns überliefert ist, wie wir aus dem Unterschiede der Darstellungsweise des Johannes und der übrigen Evangelisten ersehen können. Ersterer hat die Lehre Jesu viel geistiger dargestellt, als die andern, die sich mehr an bildliche und sprüchwörtliche Reden Jesu hielten. Aber selbst unter diesen findet sich mehreres, was auf den innern Werth der Tugend hinweißt. Zur Martha sagt Jesus: „Du machst dir um Vieles Sorgen und Unruhe; Eins aber ist Noth: Maria hat das beste Theil erwählt, das ihr nicht genommen werden wird" (Luk. 10, 41 f.): womit sehr treffend der ewige unvergängliche Werth des geistigen Lebens angedeutet wird, denn Maria sorgte für das Heil ihrer

Seele. Als dieselbe Maria, dem Gefühl ihres Herzens folgend, kostbare Salbe auf Jesu Haupt ausgoß, und die Jünger nach engherziger Ansicht sie deshalb tadelten, sagte er: „Warum macht ihr dem Weibe Unruhe? Sie hat eine schöne That an mir gethan", (Matth. 26, 10.). Wenn Jesus den Jüngern das Kind als Muster der Demuth darstellt, wer konnte da in diesem lieblichen Bilde sittlicher Schönheit den innern Werth dieser Tugend selbst verkennen? Wer wird nicht die Unschuld und Anspruchlosigkeit eines Kindes rein um ihrer selbst willen lieben? Mehr aber deutet Johannes auf dieses Innere des geistigen Lebens hin. Wenn Jesus statt des irdischen Wassers, welches den Durst nur augenblicklich stillt, das „Wasser des Lebens" bietet, das im Menschen „zu einer Quelle sprudelnden Wassers werde zum ewigen Leben" (Joh. 4, 14.): so ist damit der schönste Werth des sittlichen gottseligen Lebens ausgesprochen, der in der Selbstständigkeit und ewigen Frische und Unversiegbarkeit desselben besteht. Christi „Speise" ist, daß er den Willen deß, der ihn gesandt hat, erfüllt und sein Werk vollendet (Joh. 4, 34.); und diese „himmlische Speise," die er selber genießt und Andern giebt, sollen Alle zu erlangen suchen (Joh. 6, 27.): kann man in diesem Bilde die Idee der reinen Liebe verkennen, der Liebe zu Gott, mit welcher Christus dessen Willen erfüllt, der Liebe zu Christo, mit welcher die Christen seine Gebote üben (Joh. 14, 15. 21. 23. 31.)? Nicht Lohnsucht läßt den Christen die Stimme Gottes hören, sondern er hört sie, „weil er von Gott ist" (Joh. 8, 47.), weil er die Liebe zu Gott und dem Göttlichen in sich trägt. Und wie kann mit der Liebe des Nächsten, einem Hauptgebot der christlichen Sittenlehre, sich der Gedanke ei-

nes fremden Beweggrundes vertragen? Die Liebe ist rein durch sich selbst, was sie ist; sie treibt, wie die Furcht, so alle andere unreine Beweggründe aus; sie ist nicht selbstsüchtig, sie „freut sich über das Gute“ (1 Cor. 13, 5 f.) und thut es sonach um sein selbst willen.

§. 77.

Man hat wohl auch die christliche Sittenlehre des Mysticismus angeklagt *): um aber darauf zu antworten, müssen wir den wahren von dem falschen Mysticismus unterscheiden. Der wahre besteht in der Auffassung der Ideen durch das Gefühl, worin sie am lebendigsten und unmittelbarsten hervortreten, und in praktischer Hinsicht besteht er in der Stimmung, sich durch ideale Antriebe aus dem Gefühl, jedoch mit Besonnenheit des Geistes, bestimmen zu lassen. Das Gefühl als solches in seiner Reinheit, wird den Verstand nicht überwältigen, und es gehört zu einem gesunden und harmonischen Seelenzustand schlechterdings, daß sich die Tiefe und Lebendigkeit des ersteren mit der Klarheit des zweyten verbinde. Nur in einem krankhaften Seelenzustand wird das eine Vermögen sich über das andere erheben, und das Gleichgewicht stören. Dieser Mysticismus ist nothwendiges Eigenthum jeder wahren Sittenlehre und namentlich der christlichen, in welcher das fromme Gefühl so lebendig ist. Ohne Gefühl ist alle Tugend, wie alle Wissenschaft, kalt und todt, und will sich der Mensch allein dem Verstande überlassen, so wird er bald, von seiner eigenen Willkühr verstrickt, einem selbstgemachten Gottesdienst, statt des wahren, huldigen, und die Ruhe der Seele vergebens suchen. Es

*) So Riem Christus und die Vernunft S. 704.

kann eine gewisse Vorherrschaft des Gefühls geben, bey welcher zwar nicht die Besonnenheit des Verstandes fehlt, aber wohl dessen durchdringende gestaltende Kraft nicht im richtigen Verhältniß thätig ist, und diesen Geisteszustand kann man allerdings auch Mysticismus nennen; damit ist aber nichts verwerfliches bezeichnet. Nur in ganz ausgezeichneten Geistern, wohin wir unbedingt den Apostel Paulus zählen, findet sich Gefühl und Verstand im harmonischen Gleichgewicht, in den Meisten aber wird entweder das Gefühl oder der Verstand das Uebergewicht haben. Der Apostel Johannes gehört unstreitig zu denen, bey denen das Gefühl vorherrscht. Er lebt ganz in der Liebe zu Christo und in der Einheit mit ihm, und liegt gleichsam noch immer an seiner Brust, Liebe und abermals Liebe ist der Inhalt seiner Ermahnungen und Belehrungen; und ob dieß gleich bey ihm kein leerer Schall, sondern That und Wahrheit ist (1 Joh. 3, 18.), so fehlt es ihm doch an der durchdringenden Kraft des Verstandes, welche den Apostel Paulus auszeichnet. Dieser lebt nur seinem Heiland und Meister, und ist mit ihm gestorben und auferstanden, und glühet von seinem Geist; aber er weiß viel mehr, als Johannes, dieses gläubige Gefühl in feste bestimmte Begriffe aufzulösen, und das Leben darnach schöpferisch zu gestalten. Welcher unerschöpfliche mannigfaltige Reichthum von sittlichen Beurtheilungen und Anwendungen in seinen Briefen, während durch die Briefe Johannis fast nur der eine Ton des Gefühls hindurchgeht. Jesu selbst können wir nicht einmal jenen Mysticismus des Johannes beylegen. Denn obgleich er stets in dem unmittelbaren Bewußtseyn der Einheit mit dem Vater lebt, so ist dieß doch nur jene hohe reine Gefühlsstimmung, die

ihn als Sohn Gottes und Erlöser der Menschen darstellt, und welche das freylich unerreichbare Ziel für uns alle ist. Auf der andern Seite aber welche Klarheit und Besonnenheit des Verstandes, und selbst welche durchdringende Kraft der Erkenntniß und des Urtheils, womit er in jedem Falle das rechte Maaß und die rechten Mittel ergriff, und die Verhältnisse durchschaute und beherrschte; woher uns denn auch in den Evangelien ein so unendlicher Schatz von treffenden lichtvollen Aussprüchen aufbehalten ist, aus denen wir Belehrung fast für alle Lebensfälle schöpfen können. Jenes höhere Bewußtseyn, wovon Jesus erfüllet ist, kann nur die Flachheit und der Unglaube als Schwärmerey oder Aberglaube verdächtig machen wollen; und gegen solche gilt allein der Spruch: „Ihr habt nie weder seine Stimme gehört, noch seine Gestalt gesehen, und sein Wort habt ihr nicht in euch wohnen: denn ihr glaubt dem nicht, den er gesandt hat" (Joh. 5, 37 f.).

§. 78.

Der falsche Mysticismus besteht überhaupt darin, daß man die Ideen in die Natur herabzieht, indem man die Schranken der letztern aufgehoben, und sich mit jenen in unmittelbare Berührung setzen will. Dieß thut man, wenn man dem Gefühl, in welchem die Ideen unmittelbar ins Gemüth treten, eine unrechtmäßige Herrschaft einräumt, und Verstand und Willen in ihm untergehen läßt; in der Wissenschaft, wenn man die Ideen nicht bloß mittelbar in einzelnen Begriffen, sondern unmittelbar in einem höhern positiven Wissen zu erfassen sucht, und eben deßwegen nur Trugbilder erfaßt; im Leben, wenn man das Gefühl nicht als Antrieb für den Willen und Gesetz des Handelns

gelten läßt, und so die Idee mittelbar nach Maaßgabe der endlichen Natur in der Erscheinung darstellt, sondern diese Vermittelung verschmähend, sich in den Schooß der Ideen selbst zu stürzen wähnt, indem man sich dem Gefühl **leidend** hingiebt, eben darum aber das Gefühl in die **sinnliche Empfindung** ausarten läßt, und indem man der Sinnlichkeit entfliehen will, in ihr verloren geht. Das religiöse Gefühl ist nach den drey religiösen Ideen der Bestimmung des Menschen, des Guten und Bösen und der Gottheit ein dreyfaches der **Begeisterung**, **Ergebung** und **Andacht**, und hiernach giebt es auch drey Arten von sittlichem Mysticismus, deren Grundzüge wir hier angeben wollen, um zu zeigen, daß das Christenthum von denselben allen frey ist.

1. In der Begeisterung fassen wir den Glauben an den ewigen Zweck des menschlichen Daseyns in einem freudigen Gefühl auf, welches uns das Gelingen jedes guten großen Werks weissagt, uns mit einem heiligen Muth erfüllt und zu allem Großen erhebt und antreibt. In diesem Gefühl ahnen wir die Zweckmäßigkeit, aber wir schauen sie nicht; wir suchen sie strebend zu erfassen, aber wir halten sie nicht schon fest. Hingegen der Mystiker, der die Idee in die Natur herabzieht, will diese Zweckmäßigkeit in der Natur finden; und da es in der Natur keine wirkliche Zweckmäßigkeit, als die des Genusses, giebt, so wird durch diesen Mysticismus der Naturtrieb geheiligt, und in der Wollust, im Sinnenrausch, die Begeisterung gefunden werden. Diese Verirrung findet sich wirklich in der Geschichte der Religionen: die sinnlich enthusiastischen Culte der Naturgötter Syriens und Kleinasiens und die bacchischen Orgien athmen diese Begeisterung, die überhaupt einen Grundzug des

Heidenthums ausmacht. Einen dogmatisch sittlichen Irrthum, der aus dem Christenthum hervorgegangen, können wir auch hieher rechnen: es ist der Chiliasmus, der an das Herabsteigen des Reiches Gottes in die Sinnenwelt glaubte und die Seligkeit in die Entfernung alles Uebels und in die höchste Steigerung des Erdenglücks setzte. Aber rein prägte sich dieser Mysticismus doch nicht in dieser Denkart aus, da sie mit der Verachtung der Welt und alles Gegenwärtigen verbunden war, und somit der Sinnlichkeit wieder einen Zügel anlegte. Mehr noch gehört eine Weltansicht dahin, zu deren Begründung man die christliche Unsterblichkeits- und Vergeltungslehre gemißbraucht hat, und die bey uns sehr herrschend ist, und die Seele unsrer empfindsamen Dichtung ausmacht. Man glaubt an eine Fortsetzung und Vervollkommnung dieses Lebens nach dem Tode, wo alles Uebel aufhören, keine Thräne mehr fließen und eine ungestörte Wonne und Seligkeit herrschen soll, und welchem Paradies nichts fehlt als die Thatkraft.

2. Das Gefühl der Ergebung oder der geistlichen Demuth, worin wir uns unserer sittlichen Schwäche und Sündhaftigkeit bewußt werden, soll uns für das sittliche Leben eine stete Wirksamkeit gegen das uns anklebende Böse einflößen, und unsern guten Willen zum Kampfe mit demselben anspornen. Der Mystiker aber will sich dieses Kampfs überheben, und indem er sich in das Gefühl der Selbstverwerfung versenkt, sucht er seine Natur zu vernichten, statt sie zu reinigen und zu heiligen, und indem er das Bewußtseyn seiner Schuld in sinnlicher Empfindung auffaßt, will er dieselbe sinnlich, in sinnlichem Schmerz abbüßen. So ent-

steht die Sittenlehre der Selbstpeinigung und Selbstertödtung; und tritt dazu ein grober Verstand, der die sinnliche Empfindung in grobe Begriffe verwandelt und den Berechnungen niedriger Herrsch- und Habsucht unterwirft: so entsteht jener abscheuliche Handel mit Büßungen und Genugthuungen, der zwar in das Christenthum eingedrungen ist, aber in demselben keinen Grund hat, als das Mißverständniß der wahren schönen Idee der sittlichen Demuth und der Versöhnungslehre, die dem allen eigentlich entgegensteht. Nicht einmal das Fasten, als asketischen Gebrauch, hat Christus empfohlen, geschweige denn diesen Aberglauben.

3. In der Andacht fassen wir den Gedanken der überschwenglichen Heiligkeit und Allmacht Gottes, und des durch ihn unwandelbar bestehenden höchsten Gutes in einem schlechthin beruhigenden und befriedigenden Gefühl auf, worin das Gemüth die unstörbare Ruhe und Seligkeit findet. Da aber in der Welt das Gute mit dem Bösen im Kampfe liegt, so kann dieß beruhigende Gefühl nur dazu dienen, uns im Kampfe zu stählen und uns darin nicht wanken zu lassen. Der Mystiker aber, der den Unterschied der Idee und Natur aufhebt, und sich, wie allen religiösen Gefühlen, so auch diesem, leidend hingiebt, legt die Hände in den Schooß und glaubt des höchsten Gutes in der bloßen Betrachtung theilhaftig zu werden; weil er aber die Ruhe ohne Thätigkeit festhalten, das Ueberschwengliche ohne alle Vermittelung ergreifen will, so wird ihm der Tod und das Nichts zu Theil, und handelte er folgerecht, so müßte er den Selbstmord wählen. Diese Verirrung finden wir in ihrer höchsten Vollendung in dem beschaulichen Leben der orientalischen Weisen, die sich in die Betrachtung des

ewigen Nichts versenken; auch gehören hieher die jüdisch alexandrinischen Therapeuten, die wir noch besonders kennen lernen werden. Diese Art des Mysticismus verbindet sich gewöhnlich mit der vorigen. Denn da der Mensch ohne eine gewisse Thätigkeit nicht seyn kann, so wählen die Beschaulichen wenigstens die negative des Selbstpeinigens. Daß das Christenthum auch von dieser Verirrung frey ist, bedarf kaum der Bemerkung; ja es ist der vollkommene Gegensatz davon, da es den Geist der thätigen Liebe athmet.

II. Die christliche Klugheit.

§. 79.

Die Klugheit hat es mit den Vermittelungen der Zwecke zu thun, indem sie uns lehrt, wie wir unsere Thatkraft naturgemäß eingreifen lassen sollen in die Natur der Dinge. Wer eine lebendige Thatkraft in sich fühlt, wird auch das Bedürfniß dieser vermittelnden Klugheit fühlen; und je mehr er den Rath derselben befolgt, desto glücklicher wird sein Thun seyn, desto reicher seine Wirksamkeit. Ein Handeln nach den Gesetzen der Klugheit wird schnurstracks jenen Verirrungen des Mysticismus entgegengesetzt seyn. Dieser will die Idee anstreben ohne Vermittelung, und die Natur überspringend sich in den Schooß des Ewigen stürzen. Ist also das Christenthum dem Mysticismus abhold, so muß es die Klugheit gelten lassen, und wenn wir dieses zeigen können, so werden wir jenes am besten erhärten.

Wir haben es aber schon gezeigt, da wir in Christo die höchste Klugheit nachgewiesen oder die höchste Einsicht in die Bedingungen, unter welchen sein großer

Zweck konnte in Wirklichkeit gesetzt werden, und da wir die Thätigkeit des heiligen Geistes, außer der Auffassung der christlichen Zwecke, auch als eine solche vermittelnde, die Bildung immer mehr entwickelnde kennen gelernt haben (§. 46. 61.). Wir brauchen jene Grundzüge nur weiter auszuführen und anzuwenden.

§. 80.

Betrachten wir zuerst den einzelnen Menschen in seinem Thun, so räth ihm die Klugheit vor allen Dingen, mit Fleiß und Sorge die Mittel seines physischen Lebens zu suchen. Die Weisheit erkennt die Rechte des sinnlichen Triebes an in seinem niedern Kreise, die Klugheit erkennt die Befriedigung desselben als Stütze und Mittel eines gesunden und kräftigen geistigen Lebens. Daß Jesus nicht von dieser irdischen Sorge hat ablenken wollen, indem er sagt: sorget nicht für den andern Morgen (Matth. 6, 24—34.), haben wir oben gezeigt (§. 71.), und es ist längst unter den verständigen Auslegern ausgemacht, daß dieser Ausspruch nur vor den, von der Gottseligkeit und dem Gottvertrauen ablenkenden, in das Irdische verstrickenden Nahrungssorgen warnen will. Da die Menschen in diesen Sorgen eher zu viel als zu wenig thun, wie sie überhaupt in der irdischen Klugheit nur gar zu sehr leben: so mußte Jesus auf die andere Seite, die zu dem einen, was noth ist, hinneigt, ein starkes Uebergewicht legen, er mußte den irdischen Sinn der Menschen mit starker Hand aus seiner Betäubung rütteln. Hätte er aber den entgegengesetzten Fehler bemerkt, daß die Menschen in einem mißverstandenen Vertrauen auf den Schöpfer die Hände in den Schooß legten, und sich der Unordnung und dem Mangel überlieferten: so würde er, wie der Apostel Paulus

(1 Theff. 4, 11. 2 Theff. 3, 10 ff.), zum Fleiß und zur Ordnung ermahnt haben. Die Thessalonicher nämlich hatte der mystische Mißverstand der Erwartung des Herrn zum Gericht zu dem Wahne gebracht, man brauche nicht zu arbeiten, indem das Ende der Welt nahe sey: sie erwarteten ein Hereintreten der Idee in die Natur ohne Vermittelung, und überhoben sich daher des nothwendigen Rathes der Klugheit. So ermahnt der Apostel Paulus, „nicht zu stehlen, sondern zu arbeiten und eine nützliche Handthierung zu treiben, auf daß man den Bedürftigen mittheilen könne" (Eph. 4, 28.), und empfiehlt somit die Erwerbsamkeit nicht nur als Verwahrungsmittel gegen das Laster des Stehlens, sondern auch als Mittel, die schöne Tugend der Wohltigkeit üben zu können. Christus will, daß man die irdischen Güter zur Erlangung der ewigen klüglich anwende (Luk. 16, 1—13.); und ob er gleich dabey auf das Almosengeben deutet, also Freygebigkeit und Entsagung verlangt: so setzt er doch voraus, daß man irdische Güter besitze. Wer nichts besitzt, kann nichts weggeben, und wer nichts arbeitet, wird nichts besitzen: will man also wohlthätig seyn, so muß man auch fleißig seyn; will man den Zweck, so muß man auch die Mittel wollen. So wird auch in höheren Kreisen die christliche Klugheit Geschicklichkeit, Tüchtigkeit und sorgfältiges Aufsuchen der gehörigen Mittel durch Wissenschaft und Weltkenntniß fordern. Man denke an die Lehrklugheit Jesu und der Apostel, wie sie sich nach der Fassungskraft der Menschen richteten, wie sie nur so viel auf ihre Schultern legten, als sie tragen konnten, und den Kindern am Verstande Milch, und nur den Erwachsenen und Reifen starke Speisen reichten; wie sie den Juden Juden, und

den Griechen Griechen wurden; wie sie aus ihrem Schatze mit kluger Wahl Altes und Neues hervorzogen (Matth. 13, 52.). In dieser Stelle verlangt Christus von den Lehrern seiner Kirche ausdrücklich Gelehrsamkeit, Unterricht und Uebung, als Mittel und Bedingungen der Lehrthätigkeit, und fodert somit ein Gleiches für alle übrigen Wirksamkeiten. Ferner lehrt uns die Wunderthätigkeit Jesu, wie wir kein erlaubtes unschädliches Mittel, das sich mit den wahren Zwecken verträgt, für die Erreichung derselben verschmähen, und gradweise zum Ziele vorschreiten sollen. Denn wo Jesus nicht den Glauben der Menschen unmittelbar treffen konnte, nahm er ihre sinnliche Anschauung zu Hülfe, und fand durch diese, auf einem Umwege, den Eingang in ihr Herz. Ueberhaupt wird die christliche Klugheit stets „die Zeichen der Zeiten zu beurtheilen" und „Zeit und Gelegenheit zu benutzen" wissen (§. 23.): so wie der Geist das Herz erfüllt mit großen Entwürfen und mit Begeisterung, so wird er auch dem Verstand immer sagen, wie und wo er zu wirken habe (vgl. AG. 16, 6. *)).

Aber eben weil der Geist der Weisheit und Klugheit einer und derselbige ist, so kann die wahre Klugheit nie der Weisheit widerstreben, ihre Mittel können nicht mit den Zwecken des sittlichen Lebens unverträglich seyn. Schlechte Mittel zu guten Zwecken brauchen, ist ein reiner Widerspruch, der wohl im Reiche des Teufels, aber nicht Gottes, Statt finden kann. Wer die Tugend nur als Sache der Gesinnung faßt und übt,

---

*) In dieser Stelle wird gesagt, der Geist habe den Aposteln gewehrt, in Asien zu predigen. Das war der heil. Geist der Klugheit, welcher Zeit und Gelegenheit richtig beurtheilte.

kann nicht in diesen Widerspruch gerathen; ist man aber auf deren äußeren Schein gerichtet, so kann man wohl versucht werden, denselben auf schlechten Wegen zu erlangen. Wem die Kirche Christi nichts ist, als ein weltliches Reich der Macht, wird sie nöthigenfalls durch Lüge und Gewaltthätigkeit vertheidigen zu müssen glauben. Aber Christus verschmäht diese Klugheit für sein Reich, er will mit der Klugheit der Schlangen die Arglosigkeit der Tauben vereinigt wissen (Matth. 10, 16.). Wenn in der Parabel vom ungerechten Haushalter eine Klugheit beschrieben ist, welche zu den Zwecken des Eigennutzes ungerechte Mittel wählt: so ist damit eben nur die Gesinnung der „Kinder der Welt" bezeichnet. Hingegen muß man die Klugheit auch nicht durch überspannte Gewissenhaftigkeit stören und lähmen. Vieles, was man für Pflicht hält, entlehnt den Schein derselben nur von dem Zwecke, dem es dient, und kann nach Maaßgabe der Umstände wegfallen oder Einschränkung leiden, z. B. die Wahrhaftigkeit. Immer kann nur die Gesinnung einer Handlungsweise den Werth ertheilen.

§. 81.

Der Mensch ist nichts ohne Gemeinschaft, durch die ihm erst das Bewußtseyn sittlicher Zwecke kommt, und die Kraft zum Guten gestärkt wird (§. 17.). Diese Gemeinschaft wird gestiftet im Volks- und Staatsleben. So wie nun die Liebe aus eigenem Bedürfniß diese Gemeinschaft sucht, so räth auch die Klugheit dazu, und fodert sie als das oberste Mittel aller Sittenbildung, und zwar sowohl in Beziehung auf den Einzelnen als auf das Ganze. Der Einzelne kann sich dadurch allein zur vollkommenen sittlichen Wohlgestalt

ausbilden. Aber was der Einzelne leistet, ist noch nicht die Lösung der ganzen Aufgabe der Sittenbildung, in keinem Einzelnen kann sich das ganze menschliche Leben in seiner Fülle und Harmonie entfalten. Selbst Christus hat gleichsam nur die schönsten Blüthen desselben in sich vereinigt: als Erlöser der Menschen mußte er den niederen Verhältnissen des Familienlebens, die mit seinem Berufe unverträglich waren, entsagen. Wie viel weniger werden wir mit unserer schwachen Kraft alle Zweige des menschlichen Lebens umfassen können; der Gesammtheit müssen wir es überlassen, die ganze Menschheit darzustellen. Die beschränkte Natur nöthigt also zur Beschränkung des sittlichen Strebens, und die Klugheit räth, dieser Nothwendigkeit nachzugeben, um nicht, wenn man zuviel auf sich ladet, gar nichts zu leisten. Diese Beschränkung hat aber bloß im Gebiete der Vollkommenheit Statt; denn die Pflicht erläßt nichts, und sie bleibt stets ganz das, was sie ist: wie weit aber die Liebe sich werkthätig ausdehne, hängt ab vom Maaß der Kraft und den Verhältnissen, indem sie eben auf die Erscheinung des Menschlichen in der Natur gerichtet ist (§. 74.). Zur Vollkommenheit gehört vorzüglich das Leben in der Liebe und Freundschaft. Um aber eine Familie zu gründen, muß der Mensch im Besitze gewisser Mittel seyn: niemand wird es daher einem Einzelnen verargen, wenn er, dieser Mittel beraubt und von den Verhältnissen überwunden, der Erfüllung dieses Ideals an seinem Theile entsagt und entweder seine Selbstständigkeit aufgebend sich an eine fremde Familie anschließt, oder einsam bleibt. So behandelt der Apostel (1 Cor. 7.) das Eingehen des Eheverhältnisses als einen Gegenstand der Klugheit (§. 23.). Aehnliches gilt von

der Bildung und allem, was das Leben schmückt und bereichert, auch hier kann nicht jeder alles leisten. Damit aber alles geleistet werde, wird eben ein gemeinsames Leben gefodert, in welchem sich alle sonst zerstreute Strahlen der Menschheit vereinigen.

Während nun die Weisheit fodert, daß in diesem gemeinsamen Leben alle menschliche Zwecke erreicht, alle Ideale der Bildung verwirklicht werden durch den Geist der Liebe und Gerechtigkeit: so verlangt die Klugheit, die es mit den Mitteln zu thun hat, Formen dieses gemeinsamen Lebens, in denen sich alle Thätigkeiten ordentlich bewegen können, einander nicht störend, sondern fördernd. Die oberste Form ist hier der Gemeingeist, oder die Einheit der öffentlichen Gesinnung und Thätigkeit in ihrer Richtung nach gewissen Zwecken, gleichsam die allgemeine Bahn, in der sich alles Leben im Großen bewegt. Dieser Gemeingeist kann nur durch Gewohnheit zu Stande kommen, durch eine anhaltende und stete Richtung des Gesammtwillens auf dieselben Zwecke; aber freyer Geist soll sich in der gewohnten Bahn lebendig rühren und regen. Sodann verlangt die Klugheit besonders auch Formen für die Vermittelungen der Lebenszwecke, für diejenigen Thätigkeiten, welche dem Geiste der Liebe und Gerechtigkeit nur dienen. Wir haben nämlich unterschieden zwischen der Gesinnung und dem Entschluß und der Ausführung in der That, welche letztere des Eingreifens in die Natur und somit der Geschicklichkeit und Wissenschaft bedarf als welche die Erreichung der Zwecke vermittelt (§. 20.). Auch dafür ist Gemeinschaft nothwendig, und für diese, Formen. Die Aufgaben der Klugheit sind in dieser Hinsicht Technik und Handelsverkehr. So

sellschaftsverhältnisse (Staat) und geistiger Verkehr (§. 21.). An der Lösung dieser Aufgaben hat nun ein jeder Einzelne Theil zu nehmen, vermöge einer durch die Naturbeschränkung nothwendigen Theilung der Arbeit, und die Stelle, die er in dieser Hinsicht im Ganzen der Gesellschaft einnimmt, heißt Beruf. Die Wahl desselben ist beliebig und Sache der Klugheit. In Ansehung der Vollkommenheit ist keine Wahl gelassen, wir sollen vollkommen zu werden suchen, wie unser himmlischer Vater; und nur das Mehr oder Weniger hängt von unserer Kraft und den Verhältnissen ab, und die Klugheit hat dabey nur einen mittelbaren Einfluß. Hier aber ist der Rath der Klugheit das zunächst bestimmende: wir können beliebig das Eine ergreifen, und das Andere lassen, je nachdem wir Lust, Kraft und Gelegenheit haben. Die Weisheit wird dabey nur mahnen, das Edlere und Schönere unter dem Mannichfaltigen des Berufslebens zu wählen, wenn die Bedingungen der Klugheit es erlauben. Die erste Berufsart, der Nährstand, ist die geringere, weil sie von der Idee am weitesten absteht, und die dritte, der Lehrstand, ist die edlere, weil sie es unmittelbarer mit der Idee zu thun hat; alle aber sind nothwendig, und alle können im Geist der Liebe und im edlen Sinne verwaltet werden. Keiner kann sich erniedrigt fühlen, wenn ihn Natur und Schicksal zu dem weniger Edlen geführt hat. Die Foderung der Weisheit, das Edlere zu wählen, ist ja durch den Rath der Klugheit bedingt; und unbedingt ist nur das Gebot der Pflicht, das Erwählte mit Treue zu verwalten. Hiermit stimmt die christliche Gesetzgebung vollkommen überein. Passend vergleicht der Apostel (1 Cor. 12.) die mannichfaltigen Berufsthätigkeiten mit den ver-

schiedenen Gliedern des Leibes, von welchen die einen edler sind als die andern, alle aber gleich nothwendig. Das sittliche Leben selbst ist der Leib, dem die Glieder dienen, und von dessen Dienst sie sich nicht losmachen und für sich selbst gelten dürfen: alle Berufsthätigkeiten müssen, von der Liebe geleitet, zum Besten der Gemeine beytragen.

§. 82.

Die christliche Gemeinschaft ist in der Kirche, welche nach den ersten Zeitverhältnissen fast das ganze Leben umfaßte (§. 66.) und deren oberste Form der christliche Gemeingeist oder das Einheitsband der Bruderliebe (φιλαδελφία) war. Von den übrigen Formen derselben in der damaligen Zeit ist oben geredet worden (§. 63. 64.). Sie hat dergleichen in Verlauf der Zeit noch mehrere erhalten und dagegen alte abgelegt, und so wird es immer seyn müssen. Auch der christliche Staat und die christliche Geistesbildung außer der Kirche bedarf Formen. So nothwendig aber die christliche Klugheit diese Formen finden wird, so wenig wird die christliche Weisheit ihnen einen andern Werth geben als den der Mittel. Daraus folgen wichtige Regeln. Zuerst ist an aller christlichen Wirksamkeit nur der innere Gehalt zu schätzen, und die äußere Darstellung in den Formen hat nur relativen Werth. Aber nur zu leicht hängen sich die Menschen an das Aeußerliche, und vergessen über der Klugheit die Weisheit, über der Gesittetheit die Sittlichkeit, über der Werkheiligkeit die Tugend, und dagegen muß stets der Glaube und die Liebe erlösend und entbindend wirken. Zweytens: die Formen müssen dem Gehalte dienen nach Maßgabe der Bildungsverhältnisse, sie sind daher veränderlich. Da sie aber die Einheit

des zusammenwirkenden gemeinsamen Lebens vermitteln sollen: so können sie nicht in steter Beweglichkeit seyn, sondern müssen auch eine gewisse Beständigkeit haben. So auch darf die Veränderung derselben nicht sprungweise, sondern muß in stetiger Folge geschehen, nicht durch Umwälzung (Revolution), sondern durch Umbildung (Reform). (Vergl. §. 21.) Christus hat das Mosaische Gesetz nicht aufgehoben, sondern vervollkommnet. Er riß die Menschen nicht los vom Joch des Gesetzes, aber erleichterte dasselbe (§. 47.). So auch die Apostel (§. 64.). Das deutlichste Beyspiel ist die Sprache: sie ist immer in Veränderung begriffen, aber bey ungestörtem Bestand und ohne gewaltsame Sprünge; sie bleibt verständlich und bindet immerfort den geistigen Verkehr, aber alles neue geistige Leben drückt sich in ihr ab, wie in einer leicht empfänglichen weichen Masse. Starrer sind die Formen im Gebiet der thätigen Gemeinschaft in Staat und Kirche. Positive Gesetze, Gebräuche und Herkommen setzen sich leicht zu fest, und hemmen den Geist statt ihn zu unterstützen. Gegen diese Herrschaft des „Gesetzes," wie es der Apostel Paulus nennt, muß der christliche Geist der Freiheit schützen, der immer verjüngend und läuternd in das Leben eingreift, neues Leben hervorruft, und mit demselben neue Formen. Drittens: die Formen müssen dem Zwecke nicht entgegen seyn. Haben sich solche in die christliche Gemeinschaft eingeschlichen, die wider die Wahrheit und das Recht streiten: so dürfen und müssen sie nicht bloß umgebildet, sondern zerstört werden. So rissen die Apostel die Heidenchristen von ihrem heidnischen Gottesdienst los, weil Christus sich nicht mit Belial vertrug, während sie die Ehen mit Heiden nicht zerrissen

sehen wollten, weil jede Ehe als ein Band des Friedens und der Liebe mit dem christlichen Geiste stimmt. Es giebt also Fälle, wo das Christenthum Umwälzungen fodert.

Was den Beruf betrifft, so kann nach den Verhältnissen des Urchristenthums im N. T. vorzüglich nur von den mancherley Berufen für das kirchliche Leben oder den Dienst der Wahrheit und Gottseeligkeit die Rede seyn. Hier steht nun der Beruf des Erlösers einzig, und ist uns nur ein Beyspiel der Nachahmung in der Treue, welche er darin bewiesen. Da jeder Beruf seine eigenthümlichen Bedingungen mit sich führt, unter denen er zu verwalten ist, und eigenthümliche Entsagungen fodert: so ist darnach das Leben Jesu zu beurtheilen. Er mußte sich von allen übrigen Lebensverhältnissen losreißen, er konnte nicht Gatte und Vater, nicht Staatsbürger seyn, ausgenommen daß er in der früheren Zeit wahrscheinlich ein Handwerk getrieben. Ein Mißverständniß würde es seyn, wenn wir, mit ganz anderm Beruf, ihm darin nachahmen wollten. Dem Beruf des Erlösers zunächst steht der der Apostel. Wohl erging an Alle in der damaligen Zeit die Mahnung, sich an die unmittelbaren Nachfolger Jesu anzuschließen; denn das war der höchste Beruf, den ein Mensch wählen konnte, es war das Ziel der Vollkommenheit; und selig diejenigen, welche die Wahl Christi und der Trieb des Geistes dazu rief; aber nicht jeder war dazu berufen. Jesus ermahnet, sich ernstlich zu prüfen, ob man die Bedingungen seiner Nachfolge zu erfüllen im Stande sey. Sie legte große Entsagungen auf, man mußte Vater und Mutter, Weib und Kinder verlassen können, und man sollte das überlegen, so wie einer, der einen Thurm bauen wolle, die Kosten

überschlagen, so wie ein König, der in den Krieg ziehe, berechnen müsse, ob er Macht genug habe, seinem Feinde zu begegnen (Luk. 14, 25 — 33.). Die Foderung, Vater und Mutter zu verlassen, kann von Jesu nicht allgemein ausgesprochen seyn für alle Christen, sondern nur für diejenigen, die ihm nachfolgen wollten, und dann auch freylich für alle seine Anhänger in der damaligen Zeit des Kampfes und der Verfolgung, auf den Fall nämlich, daß die Liebe zu den menschlichen Verhältnissen in Widerstreit kam mit dem Bekenntniß seines Namens. Er wollte nicht das Leben zerstören, sondern verklären und heiligen; jenes aber hätte er gethan, wenn er Alle aus ihren Verhältnissen herausgerissen hätte. Er that dieß so wenig, daß er vielmehr diejenigen, die keinen Beruf zur Jüngerschaft hatten, davon abzuschrecken suchte, wie er es mit jenem Schriftgelehrten machte, der sich erbot ihm zu folgen, wohin er gehe (Matth. 8, 19 f.). In diesem Sinne haben wir schon oben ähnliche Aussprüche Jesu beurtheilt (§. 71.), und es liegen darin die Regeln der Beurtheilung für die sogenannten heimlichen Jünger Jesu, unter denen Nicodemus und Joseph von Arimathia hervorragen. Daß sie sich nicht öffentlich für Jesu Sache erklären, schreibt der Apostel ihrer Furcht vor den Juden zu (Joh. 19, 33.), und darin läge eine verwerfliche Feigheit; aber es ist die Frage, ob nicht Jesus ihr Betragen billigte, indem sie in ihrem Kreise als Mitglieder des hohen Rathes für die Sache der Wahrheit eben so viel und vielleicht noch mehr wirken konnten, als wenn sie alles verlassen hätten, um Jesu nachzufolgen.

Nächst dem apostolichen Beruf, durch welchen die Kirche erst gegründet wurde, brachte das kirchliche Le-

den noch mancherley andere mit sich, die innerhalb desselben lagen, von welchen der Apostel Paulus Röm. 12, 4 ff. 1 Cor. 12, 4 ff. redet. Es waren die Berufe des Lehramts, Prophezeyung, Ermahnung, Unterricht, der Vorsteherschaft, des Helferamts, der Heilungs- und Wunderthätigkeit. Erschöpfend sind die Regeln, die dieser große Apostel darüber aufstellt. Keiner der verschiedenen Berufe (Gaben) ist zu verachten, sie gehören alle zum Ganzen des kirchlichen Lebens. Alle fließen aus dem Einen und selbigen Geist, und sind nur gleichsam die getheilten Strahlen desselben, und alle müssen von der Liebe beseelt und zu einem fruchtbaren Zwecke hingeleitet seyn. Die Gabe des Redens in Zungen verwirft er oder will ihre Uebung doch sehr eingeschränkt wissen, weil sie nicht den Zweck der Erbauung erreichen kann. Sich diesem Berufe widmen nennt der Apostel lieblose Thorheit (1 Cor. 14, 1 — 20.). Thorheit war es, weil es kein wirksames Mittel zum Zweck war; lieblos, weil der Zweck nicht ins Auge gefaßt, und die Eitelkeit dabey im Spiele war.

Außer dem eigentlichen kirchlichen Leben war die Berücksichtigung des Berufs für das Christenthum nur in sofern wichtig, als keine Störung der Lebensverhältnisse durch das christliche Bekenntniß veranlaßt werden sollte, denn „zum Frieden hat uns Gott berufen." Darum ist die Vorschrift des Apostels: „Ein jeglicher bleibe in dem Beruf, indem er berufen worden" (1 Cor. 7, 15. 17 ff.). Erst von der Zeit an, wo der Staat christlich wurde, mußte ein positives Interesse für den Beruf außer der Kirche eintreten, weil nun auch von dieser Seite für das christliche Leben gewirkt werden konnte.

III.

III. Die Gesetze des Reiches Gottes, oder die allgemeine Pflichtenlehre

§. 83.

Das sittliche Leben ist nichts ohne Gemeinschaft. So wie wir jedem Gegenstand im Weltganzen seine Stelle anweisen müssen, und er nur das, was er ist, in diesem Ganzen ist: so ist auch der Mensch als sittliches Wesen nur in einer sittlichen Weltordnung zu denken. Diese sittliche Weltordnung nennt die Schrift das Reich Gottes. Dieser ungemein wichtige Begriff war schon längst vor Christo durch die Mosaische Theokratie in die Welt eingeführt worden, freylich in irdischer unvollkommener Auffassung, aber doch mit der innern Grundlage einer ewigen Idee. Es ist aber zu unterscheiden das Reich Gottes in der Ewigkeit und das auf Erden, welches letztere wir hier verstehen, und worunter wir uns gleichsam ein unsichtbares Gemeinwesen, durch freye Bande der Pflicht und der Liebe zusammengehalten, denken. Jenes erstere, worunter die ewige Weltordnung Gottes als Gegenstand des Glaubens, nicht der eigenen Thätigkeit der Menschen, gedacht wird, gehört nur in sofern hieher, als die Sittlichkeit des Glaubens nie entbehren kann, und aus ihm stets frische Nahrung ziehen muß. Die Idee der überschwenglichen Vollkommenheit des Reiches Gottes in der Ewigkeit ist der Lichtquell, aus welchem sich alles Licht in die sittliche Gemeinschaft der Christen ergießt, das hohe Ziel, nach dem alles hinstreben muß. Gott, der heilige und gerechte König dieses Reichs, ist der unsichtbare Herrscher und Gesetzgeber auch des irdischen Reiches Gottes, und Christus, der

ihm zur Rechten sitzt, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden übergeben ist, hat als sein Gesandter und Stellvertreter seinen heiligen Willen unter den Menschen geoffenbart und vollzogen, und das Reich Gottes auf Erden, als Abbild des ewigen im Himmel, gegründet. Er ist hierauf in die Ewigkeit zurückgegangen, ist aber bey den Seinen gegenwärtig bis an das Ende der Tage. Jener Wille Gottes ist das höchste Gesetz des Reiches Gottes auf Erden. Wir können es mit der Schrift die Liebe nennen (1 Joh. 4, 16.), doch aber in seiner Ueberschwenglichkeit nur im Gefühl der Andacht fassen. Christus hat es durch Wort und That geoffenbart, aber auch mehr für das Gefühl als den Verstand; da wir aber für das sittliche Leben nicht bloß des Gefühls, sondern auch der verständigen Begriffe bedürfen: so müssen wir es, nach der Idee der Gemeinschaft, und nach den obigen Untersuchungen über die Triebe und deren Anerkennung von der Weisheit, aufzulösen suchen, und, aufgelöst, enthält es folgende sittliche Grundsätze.

§. 84.

1. Der Mensch, als Geschöpf Gottes und durch die Erlösung Jesu Christi, der ihn seiner ursprünglichen geistigen Natur zurückgegeben, und den in ihm schlummernden Geist Gottes wieder angefacht hat, der Unsterblichkeit theilhaftig und zum Erben der ewigen Seligkeit bestimmt, ist Mitglied des Reiches Gottes, und hat seine Stelle in der sittlichen Gemeinschaft. Als einem Sohne Gottes, der durch Christum theuer erlöst ist, (1 Cor 6, 20.). als einem Tempel des heiligen Geistes, kommt ihm eine über alle irdische Güter erhabene Würde (δόξα), die Würde des Ebenbildes Got-

tes zu (§. 69.). Sein irdisches Wesen, sein Leben und alle irdische Güter, die er besitzen mag, reichen nicht an den Werth seiner unsterblichen Seele. „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt erwürbe und sein (ewiges) Leben einbüßte?“ (Matth. 16, 26.). Die irdischen Güter kann der Christ nicht ganz verachten, sein Leben zumal auf dieser Welt ist ihm ein theures Geschenk seines Schöpfers; aber er liebt es nicht höher als seine Seele und giebt es gerne hin für sein ewiges Heil. Auf die Anerkennung dieses endlichen Werthes des Lebens und seiner Güter beruhet die Anforderung der Aufopferung, daß wir die höchste Liebe beweisen sollen, indem wir unser Leben lassen für unsere Freunde, so wie auch daraus die sittliche Befugniß zu strafen fließt. „Dem Verderben des Fleisches“ dürfen wir, wenn uns dazu das Recht verliehen ist, unsere Nebenmenschen übergeben, „auf daß der Geist gerettet werde“ (1 Cor. 5, 5.).

Das Leben ist der Güter höchstes nicht,
Der Uebel größtes aber ist die Schuld.

Das Leben und alle Habe dürfen wir opfern und daransetzen (wenn nicht höhere Pflichten damit streiten) selbst für das zeitliche Wohl des Nebenmenschen und sogar für geringere Stücke desselben. Wir dürfen, um sein Vermögen zu retten, uns in die Flammen stürzen, und uns dem wahrscheinlichen Tode aussetzen. Aber freylich ist es nicht der endliche Werth der irdischen Güter, für den wir unser höchstes irdisches Gut, das Leben daransetzen; sondern es ist die Liebe, um deren willen wir es thun, und welche nicht sowohl auf jene Güter, als vielmehr auf den unvergleichbaren Werth seiner Person gerichtet ist, an welche jene geknüpft sind. So

dürfen wir auch an die Erlangung und Erhaltung unserer eigenen irdischen Güter das Leben setzen, wir dürfen uns sogar im Spiel der Gefahr aussetzen (z. B. in der Jagd): aber auch hier ist es nicht eigentlich der Besitz, noch auch der Genuß, den wir so hoch schätzen, sondern die Thätigkeit. Wollten wir ängstlich alle Lebensgefahren erwägen bey jedem Schritte, den wir vorwärts thun, so würden wir in träge feige Unthätigkeit versinken: wir müssen das Leben an das Leben setzen, um es nicht zu verlieren, und es gilt auch in diesem niederen Sinne, was Christus sagt: „Wer sein Leben retten will, der verliert es" (Matth. 16, 25.).

2. Der Mensch ist, kraft dieser unvergleichbaren Würde, der Zweck, um dessen willen alles geschieht, der höchste Gegenstand aller Achtung und Liebe. So wie um seinet willen Christus gestorben ist, so sollen wir gleiche Liebe beweisen, und dem nachstreben, was zu seinem Heile und zur Erhöhung seiner Würde dient, und dasjenige vermeiden, was dieselbe verletzt. So wie wir nicht fluchen dürfen dem nach Gottes Ebenbild geschaffenen Menschen (Jac. 3, 9.), so dürfen wir überhaupt nichts wider denselben, sondern alles um desselben willen thun. Der durch Christum theuer Erlöste darf keines Menschen Knecht werden (1 Cor. 7, 23.), wir dürfen ihn nicht als Mittel mißbrauchen zu unseren Zwecken, ihn nicht unserer Willkühr dienen lassen. Er soll in der menschlichen Gemeinschaft, unabhängig von fremder Gewalt, seine Stelle behaupten, er soll frey seyn. Abhängig dagegen von diesem Zwecke der Menschenwürde ist alles, was den Menschen in seinem irdischen Leben umgiebt, was sein unsterbliches Selbst nicht unmittelbar berührt; es hat nur den Werth

als Mittel zum Zweck, es ist Sache. Ueber Sachen steht uns frey zu schalten, wenn nicht der Mensch mit seinem Rechte uns entgegentritt, und unserer Willkühr Schranken setzt.

3. Jeder nach Gottes Ebenbild erschaffene und durch Christum erlöste Mensch hat mit dem Andern die gleiche Würde, wir sind Alle Söhne Eines Vaters (Eph. 4, 6.), Brüder (1 Tim. 6, 2.), Glieder Eines Leibes (Eph. 4, 25.) und Miterben der ewigen Seligkeit (1 Petr. 3, 7.), und Christus ist unser aller Bruder geworden, und hat es nicht verschmähet, uns gleich zu werden. Wir sollen daher unsern Nächsten lieben wie uns selber (Matth. 22, 39.), Alle achten (1 Petr. 2, 17.) und gegen Alle Gutes üben (Gal. 6, 10.). Im Reiche Gottes ist niemand dem andern unterthan, und niemand des andern Herr. Selbst Christus ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse. Er ist unser Herr, weil er an Gottes Statt die Gesetze des Reiches Gottes in Erfüllung bringt, und so giebt es überhaupt keinen Herrn als im Namen Gottes und Christi und kraft des Gesetzes. In dem Gebot: „Alles was ihr wollt, daß euch die Leute thun, das thut ihr ihnen auch," ist das Gesetz und die Propheten beschlossen (Matth. 7, 12.). Die Anerkennung dieser Gleichheit macht die Tugend der Gerechtigkeit. (Vergl. §. 73). Jedoch ist diese Gleichheit nicht unmittelbar und unbedingt auf die irdischen Verhältnisse des Menschen auszudehnen, in welchen mannigfaltige Verschiedenheit Statt findet: sie gilt zunächst und unmittelbar vor Gott und in Christo oder betrifft das selbstständige innere Wesen des Menschen. Verschieden ist das Maaß des Genusses, und Besitzes,

das Gott den Menschen zugetheilt. Und so gilt das Gebot der Gerechtigkeit in Beziehung auf Sachen nur in so fern, als das Recht des Menschen dazwischen tritt; gegen alles, was nicht dieses Recht angeht, spricht keine Verbindlichkeit, die Sachen sind uns an sich preisgegeben zu beliebigem Gebrauch, wir stehen nicht mit ihnen in sittlicher Wechselwirkung. Das Thier darf der Mensch als Mittel zu beliebigen Zwecken gebrauchen, und wenn es ihm im Leben schädlich oder im Tode nützlich ist, tödten; denn es erkennt seines Theiles auch kein Recht des Menschen an, und braucht ihn, wenn es kann, rücksichtlos zu seinen Zwecken.

§. 85.

Die Gesetze des Reiches Gottes, die in der Ewigkeit, kraft der göttlichen Allmacht, vollkommen erfüllt und mit Nothwendigkeit als Gesetze des ewigen Seyns gelten, sollen in der endlichen Natur erst geltend gemacht werden, weil ihrer Erfüllung noch das Gesetz des Fleisches widerstrebt. Ihre Nothwendigkeit ist nicht die der Natur, die geistige Welt muß nicht denselben gehorchen, so wie die Körperwelt dem Gesetz der Schwere durch physische Nothwendigkeit unterliegt, sondern sie soll denselben gehorchen durch die Kraft der Freyheit; sie gebieten nur, zwingen aber nicht. Die Erfüllung derselben ist eine Aufgabe für den menschlichen Willen; sie ist nothwendig gestellt, aber zufällig ist die Lösung derselben, und wirklich ist nur der Entschluß des Menschen, sie zu lösen, und das zurechnende Urtheil des Gewissens, ob sie dadurch gelöst sey oder nicht. Der Mensch steht in dieser Hinsicht mitten inne zwischen Gott und Thier. Gottes heiliger Wille ist durch die Idee des Gesetzes selbst schon bestimmt, denn es ist

sein eigenes Gesetz, dem er mit nothwendiger Selbstbestimmung folgt. In Gott denken wir die absolute Einheit des Seyns und des Zwecks. Das Thier folgt mit Nothwendigkeit dem sinnlichen Antriebe, einem fremden Gesetze, das es sich nicht selbst gegeben, dem es sich auch nicht entziehen kann. Der Mensch bedarf der sinnlichen Anregung, aber er erkennt sie als ein fremdes Gesetz, dem er sich entziehen kann und soll, dagegen erkennt er das Gesetz Gottes als das seinige an, und zwischen beyden Gesetzen kann er frey wählen. Christus ist unser Bruder darin, daß er sich an die sinnliche Abhängigkeit gebunden, Gottes Abbild aber, weil er im Kampf mit derselben und dem göttlichen Gesetze, mit nie wankendem freyen Willen, immer dem Gesetze gefolgt ist, und sich nie von sinnlichem Antriebe hat hinreißen lassen.

Jene Aufgabe der Beobachtung des Gesetzes ist schon unmittelbar durch den Trieb gestellt, welcher naturgemäß durch den jedesmaligen Antrieb gebietet; da aber der Mensch dieselbe mit freyer Selbstbestimmung lösen soll, und der freye Wille seiner selbst erst in der verständigen Erkenntniß bewußt wird: so muß sie in die verständige, mit freyem Willen gebildete Ueberzeugung aufgenommen, und so mittelbar aufgefaßt werden *). (Vgl. §. 25. 26.) Nun ist zwar dem Christen der Wille Gottes in unmittelbarer Klarheit und Gewißheit durch Christum geoffenbaret und dessen Erfüllung in seinem Leben und Tod erschienen: aber auch dieses Unmittelbare muß wieder mittelbar aufgefaßt und von

*) Calixt. epit. p. 18. Etsi enim lex naturae et divina actionum omnium norma est, non potest tamen officio suo fungi, nisi cognoscatur et operi faciendo applicatur.

jedem Einzelnen in sein Leben aufgenommen werden, welches durch den Glauben geschieht, worunter wir hier die sittliche Ueberzeugung verstehen. „Was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde" (Röm. 14, 23.). Den Christen bindet kein Buchstabe, keine Satzung, denn alle Satzungen hat Christus an das Kreuz geschlagen (Col. 2, 14.); die Christen leben im Geist, und wo der Geist ist, da ist Freyheit (§. 60.). Hieraus ergeben sich noch folgende Grundgesetze:

1) Du sollst Gott, deinen Herrn, lieben mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele (Matth. 22, 37.), d. h. du sollst die von Gott gegebenen Gesetze aus Liebe zu ihm, weil er sie gegeben, mit aller deiner Kraft zu erfüllen suchen. Dieses „erste und größte Gebot" ist nicht nur der Inbegriff aller Gesetze dem Gehalt nach, es ist auch formal, oder verpflichtend, das Gebot der Tugend. Wir denken in Gott den Gesetzgeber und Herrscher der sittlichen Welt, welcher die Gesetze derselben bewährt und geltend macht, und wir lieben ihn, wenn wir sie an unserm Theile geltend zu machen suchen. Diesem Gebot gleich ist das aus der christlichen Offenbarung fließende: du sollst dem, der dich berufen, treu seyn bis zum Tode, und seinem Vorbilde nachfolgen (Eph. 4, 1. Offenb. 2, 10. 1 Thess. 2, 12. 1 Petr. 2, 21.). Die Berufung ist das den Christen verpflichtende. Da wir aber den Willen oder das Gesetz Gottes und das Vorbild Christi uns nur in der sittlichen Ueberzeugung oder dem Glauben zum Bewußtseyn bringen können: so verwandelt sich jenes Gebot, verständig und menschlich gefaßt, in das untergeordnete:

2) Du sollst, im Glauben feststehend (1 Cor. 16,

13.), nach Verhältniß deines Glaubens (Röm. 12, 6.) dasjenige thun, was du für Gottes und Christi Gebot hältst, und dasjenige lassen, was du für verboten hältst. Dieses Gebot ist für den Willen oder den Charakter gegeben, während die obigen Gesetze für die Ueberzeugung gelten. Und neben diesem gilt dann das Gesetz der Erlaubniß:

3) Du darfst alles dasjenige nach Belieben thun, was nicht wider den Glauben ist, und lassen, was der Glaube nicht gebietet.

§. 86.

Was ist es nun aber, was der Christ soll, und was er darf? Welches sind seine Pflichten und seine Befugnisse? Es ist klar, daß wir diese Frage nur für die Gesinnung oder Ueberzeugung beantworten können, nicht so, daß wir bestimmte Handlungen vorschreiben, sondern deren innere Quelle aufsuchen. Jenes ist nicht Sache der Sittenlehre, sondern der Casuistik, die aber dem Geiste des Christenthums fremd ist.

Aus den oben aufgestellten Gesetzen entsteht zu oberst die Pflicht der Frömmigkeit, welche, so wie der Wille Gottes, Alles umfaßt, was zur Sittlichkeit gehört. Denn diese Pflicht ist nichts als die gänzliche Hingabe des Willens an das Gesetz Gottes, und die Beziehung alles dessen, was wir thun, auf dieses Gesetz. „Ihr esset oder trinket oder was ihr thut, so thut Alles zu Gottes Ehre“ (1 Cor. 10, 31.). Da der Christ zufolge der Offenbarung Christi in einer geschichtlich entstandenen und ausgebildeten religiösen Gemeinschaft oder Kirche lebt: so entsteht für ihn die Pflicht, durch Christum an Gott zu glauben, und sich der Erlösung und Versöhnung durch ihn theilhaftig zu ma-

chen, oder die Pflicht christlicher Frömmigkeit. Man hat diese Pflicht gewöhnlich die Pflicht gegen Gott und Christum genannt; da aber Gott kein Gegenstand unsers Handelns ist, so können wir auch eigentlich keine Pflichten gegen ihn haben, sondern nur durch die Furcht und Liebe gegen ihn zur Pflicht verbunden seyn; Christus dagegen, der unter uns Menschen gelebt und für uns gelitten und gestorben, kann eher als Gegenstand der Pflicht angesehen werden. Diese Pflicht der Frömmigkeit lebt ganz im Gefühl, dem ungetheilten und überschwenglichen, oder in der Ahnung Gottes in der Welt, die in Allem, was dieselbe berührt, einen Strahl des göttlichen Lichts erblickt, den vollen Abglanz aber in Christo findet. Aber da der Mensch in einer endlichen mannichfaltigen Welt lebt, in der wir nach gradweisen Unterschieden das Ewige und Eine finden: so bedarf dieses Gefühl, um nicht in krankhafte Reizbarkeit zu verfallen, und den Menschen eine ängstliche Gewissenhaftigkeit zu geben, auch um nicht irregeführt und verunreinigt zu werden, des schützenden und aufklärenden Lichtes der Erkenntniß. So wie wir nun schon oben das Gesetz des Willens Gottes in begreifliche Gesetze einer sittlichen Gemeinschaft aufgelöst haben: so muß auch dieses Gefühl der Frömmigkeit in die Bestandtheile verständiger Pflichten aufgelöst werden.

Aus dem Ueberschwenglichen des Willens Gottes trennten wir oben heraus als Grundgesetz die Idee der unbedingten Würde des Ebenbildes Gottes im Menschen oder der Menschenwürde, als einer schlechthin zu achtenden. Da wir nun diese Würde zunächst in uns selbst finden und zu achten haben: so erhalten wir zuerst die Pflicht der Selbstachtung oder der Ehrliebe,

die uns das Ebenbild Gottes in uns selbst zu achten gebietet, zweytens die Pflicht der Gerechtigkeit oder der Achtung dieses Ebenbildes in Andern. Diese Pflichten machen gleichsam den Stamm des sittlichen Lebens aus, von dessen gesunder Kraft alles Uebrige abhängt. Sie sind eigentlich allein Pflichten, oder sie gebieten unbedingt und für alle auf dieselbe Weise, mit derselben Nothwendigkeit. Da aber die Menschenwürde als ein schlechthin gegebene, nicht erst hervorzubringende gedacht werden muß, denn sie ist schlechthin, was sie ist, durch die absolute Idee des ewigen Wesens des Menschen: so sind diese Pflichten nur negativ zu fassen, sie verbieten und gebieten nicht. Wir sollen dem Menschen nicht erst seine Würde geben, sondern sie ihm lassen; wir sollen das vermeiden, was dieselbe verletzen könnte. Wir sollen Ehrlosigkeit und Niederträchtigkeit, Ungerechtigkeit, Unbilligkeit und Gewaltthätigkeit vermeiden, durch welche Untugenden die Würde in uns selbst und in Andern geschändet wird. Aber was ist Ehre, was ist Recht? Hier tritt zunächst der Staat mit seinen positiven Rechtsbestimmungen ein. Ohne daß durch Uebereinkommen und Gesetzgebung eine vernünftige Wechselwirkung der Menschen in gesetzlichen Formen festgestellt worden, würde das Gefühl der Ehre und des Rechts unsicher schwanken. Zugleich wird durch positive Abmachung das Recht der Personen auf die Sachen erweitert, indem Besitz und Eigenthum bestimmt und gesichert, und einer jeden Person die Sphäre angewiesen wird, in welcher sie selbstständig und frey sich bewegen kann, und darin geachtet werden muß. Wie auch diese positiven Bestimmungen ausfallen mögen; daß es solche gebe, ist der Wille

Gottes, und so muß sie der Christ um des Gewissens willen (Röm. 13, 5.) achten, wie denn auch die christliche Kirche nothwendig einen Staat voraussetzt, und ohne daß die Menschen erst durch das Gesetz gezogen worden, Christus gar nicht hätte auftreten können. Wenn aber der Christ den Staat achtet, in welchem Grad der Vollkommenheit derselbe auch sey, so ist dagegen die unerlaßliche Foderung, daß der Staat der Idee der Gerechtigkeit diene, ein Diener Gottes sey und das Schwerdt für das Gute und gegen das Böse trage (Röm. 13, 4.). So tritt neben die Tugendpflicht der Gerechtigkeit die Rechtspflicht, dem äußern Gesetz zu gehorchen. Aber das äußere Gesetz fodert nur die äußere Uebereinstimmung der That mit seiner Vorschrift, oder Gesetzlichkeit (Legalität), während die Tugendpflicht die Uebereinstimmung der Gesinnung mit dem Sittengesetz, die That und Achtung des Gesetzes, um des Gesetzes willen, oder Sittlichkeit (Moralität) fodert.

Wenn wir nunmehr fragen: was darf der Christ? so antwortet die Rechtspflicht: alles was nicht wider das äußere Gesetz ist. Aber die Tugendpflicht geht noch über das positive, oft unvollkommene Gesetz hinaus, sie befriedigt sich nicht mit dem streng erweislichen Recht, sie fodert Billigkeit, und beschränkt dadurch jene Erlaubniß noch mehr. Christus sagt: „Wenn eure Gerechtigkeit nicht besser ist, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht ins Reich Gottes kommen" (Matth. 5, 20.).

§. 87.

Allein da die Pflicht nicht über das Negative hinausgehen kann, so würde sie, so viel an ihr ist, zwar die feindliche Reibung zwischen den Menschen aufheben, aber

noch keine innige lebendige Gemeinschaft unter ihnen stiften. Sie würden, ein jeder auf seine Rechtssphäre beschränkt, einander immer mit einer gewissen Kälte und Mißtrauen begegnen, und sich eher fliehen als suchen; sie würden einander nicht gerade stören, aber auch nicht helfen und unterstützen, und dadurch immer auf eine gewisse Weise in Spaltung und Unfrieden leben. Da tritt die Liebe zwischen sie, und verknüpft sie mit ihren zarten Banden. Durch sie wird das, was die Frömmigkeit fodert, ein Leben in Frieden und Einigkeit, erst hergestellt, „der Glaube wird in Liebe thätig."

Die Liebe aber knüpft die Menschen dadurch enger aneinander, daß sie nicht bloß deren ewiges Wesen als Gegenstand der Achtung faßt, sondern ihrem Zustand in der Natur oder ihrer zeitlichen Erscheinung einen Werth beylegt, welcher freylich kein unbedingter und schlechthin gegebener, sondern ein abgestufter und verhältnißmäßiger, aber eben darum Gegenstand positiver Bestrebungen ist. Da derselbe nämlich vervollkommnet werden kann, so ist die darauf gerichtete Handlung nicht bloß eine schützende, erhaltende und vermeidende, sondern eine hervorbringende und gebende; nun ist nicht mehr bloß davon die Rede, daß die Menschen einander in Ruhe lassen, sondern daß sie einander helfen und fördern sollen. Und indem die Liebe das Leben des Menschen in seiner zeitlichen Erscheinung und Entwickelung, und in seiner vollen Gestalt faßt, wie es sich darstellt, ohne etwas auszuschließen: so bringt sie in dasselbe erst die volle sittliche Bedeutung, gleichsam den warmen Odem, der alles durchdringt. Aber eben weil sie nicht auf das Unbedingte und Ewige gerichtet ist, sind ihre Foderungen nicht schlechthin nothwendig und allgemein-

gültig. Sie gebietet nicht, wie und in welchem Grade wir lieben sollen, sie fodert zwar, daß wir lieben sollen, alles Uebrige aber überläßt sie der freyen Regung des Herzens.

Wenn wir das Erkenntnißvermögen, durch welches wir die Erscheinung der Dinge in ihrem ganzen Inbegriff und Zusammenhange auffassen, Verstand nennen: so ist es der Verstand, der dem Gefühl der Liebe leitend und aufklärend zur Seite steht, während die Pflicht der höheren Erkenntniß der Ideen angehört. Aber der Verstand ist das Bildsame im Menschen, und so ist es auch die Liebe mit ihrem Streben nach Vollkommenheit. Die Ideen der Ehre und Gerechtigkeit finden wir überall auf dieselbe Weise, wo die Menschheit zum Bewußtseyn ihrer selbst gekommen ist; aber in der Liebe sind die verschiedenen Völker, so wie die einzelnen Menschen, nicht schlechthin eins. Es ist ganz dasselbe Verhältniß mit der Liebe, wie mit dem Schönen, denn beyde sind eins. So wie unser Urtheil über das Schöne zwar Anspruch auf Allgemeingültigkeit macht, aber doch nicht immer allgemeine Anerkennung findet, weil zwar die Regel des Urtheils allgemein, aber nicht bestimmt aussprechbar, und die Anwendung mannichfaltig ist: so fodern wir auch, daß Alle der Liebe huldigen, weil ja Alle als Menschen dem menschlichen Werthe und der menschlichen Vollkommenheit ihre Theilnahme nicht versagen können; bescheiden uns aber, daß Viele gegen das, was wir eben mit Theilnahme betrachten, kalt bleiben werden. Indessen da die Liebe dem Leben der Bildung angehört, und dieses geschichtlich bestimmt ist, die Geschichte aber die Menschen erziehet und gewöhnt: so werden diejenigen, die denselben geschichtlichen Verhältnissen angehören,

auch in derselben Richtung der Liebe übereinstimmen. Familien- und Volksverhältnisse knüpfen die Menschen zu einem engern Mit- und Gesammtgefühl zusammen, so daß sie vereint zu einem Ziele hingehen, wovon Andere nichts wissen wollen. Doch solche besondere Ausbildungen der Liebe können die ganze Menschheit nicht umfassen und vereinigen, und lassen die verschiedenen Völker, wo nicht in feindlicher Reibung, doch in kalter Entfernung. Da ist nun Christus, der Gottes- und Menschensohn, versöhnend und vermittelnd unter die Menschen getreten, und hat sie für die Liebe des Reiches Gottes oder der rein menschlichen Vollkommenheit durch seine Kirche gewonnen. Die Kirche nämlich ist nicht nur der Verein für Frömmigkeit in andächtiger Betrachtung und Gefühlsstimmung, sondern auch für das sittliche Leben. Durch diese geschichtliche Stiftung sind nun die Menschen erzogen für ein Leben in der Liebe, und die Foderungen derselben, an sich ohne nothwendige Allgemeingültigkeit, haben geschichtlich-kirchlich für die Christen eine solche Allgemeingültigkeit gewonnen, der sich keiner mit vollkommner Lauterkeit der Ueberzeugung und mit gutem Gewissen entziehen kann.

Wenn wir nunmehr fragen, was dem Menschen erlaubt sey, so wird die allgemeine Menschenliebe antworten: alles, was nicht wider deine Ueberzeugung von der Liebe, von dem, was für schön und edel zu halten ist, streitet; sie wird aber dieses Schöne und Edele nicht bestimmen, als nur in sofern, daß es zur Vollkommenheit des menschlichen Lebens gehöre. Die christliche Liebe aber wird es schon viel näher bestimmen nach den in Christi Wort und Beispiel gegebenen Musterbildern menschlicher Vollkommenheit. Und so ist der Spielraum

des Beliebigen noch weit mehr beschränkt. Es ist zwar noch viel Freiheit der Wahl gelassen in der Art und Weise und in dem Maaß und Verhältniß, aber das Gefühl wird immer antreiben, soviel als möglich zu thun, und den gebildeten Verstand in Anspruch nehmen, zu erkennen, wo im einzelnen Fall thatkräftig einzugreifen sey.

§. 88.

Indem die Liebe thätige positive Gemeinschaft will, so wird sie auch fodern, die Freyheit der Ueberzeugung einzuschränken aus Rücksicht auf die öffentliche Meinung und die besondere Ueberzeugung der Einzelnen. Im geschichtlichen Leben gestaltet sich die Ueberzeugung von dem, was recht und unrecht, löblich und verwerflich sey, mit einer gewissen Willkühr und Befangenheit (§. 24.), so daß ein gebildetes Urtheil sich leicht darüber erhebt und sich freyer bewegt. Auch der Einzelne bildet sich eine Pflichtüberzeugung nach Maaßgabe seiner Erziehung und seiner sonstigen Verhältnisse, welche der Andere oft nicht mit ihm theilt. Nun dürfen und sollen die besser Ueberzeugten solche Befangenheiten allerdings überschreiten, und ihr Licht leuchten lassen vor den Leuten, und die Meinung Anderer zum Besseren führen; sie sollen sie aber nicht stören und verwirren, aus Liebe zu der Gemeinschaft. „Alles ist erlaubt, aber nicht Alles frommet und erbauet" (1 Cor. 10, 23.). „Ihr seyd zur Freyheit berufen, nur daß ihr die Freyheit nicht mißbrauchet zum Anlaß für das Fleisch, sondern durch Liebe einander dienet" (Gal. 5, 13). „Lasset uns dem nachstreben, was zum Frieden und zur gemeinschaftlichen Erbauung dienet" (Röm. 14, 20.). „Hast du Glauben so habe ihn für Gott" (V. 22.). Dazu kommt nun die Sitte sowohl in der Kirche als

im

im einzelnen Volksleben, die Manches geheiligt, Anderes verworfen hat, wie z. B. der Apostel um der Sitte willen das Haarscheeren und Unverschleiert seyn den Weibern verbietet (1 Cor. 11, 16.). Aus Liebe zur Gemeinschaft dürfen wir uns nicht solchen positiven Bestimmungen entziehen, wenn wir auch deren Nichtigkeit einsähen. Diese Scheu vor der öffentlichen Meinung und dem Herkommen vermehrt noch die aus der Liebe und dem Gefühl, daß der Mensch nur in Gemeinschaft seinen Zweck erreichen kann, fließende Bescheidenheit, vermöge deren wir uns nicht anmaaßen dürfen, alle Einsicht allein zu besitzen; und eben darum werden wir jedem nur flüchtigen Reiz, wider die öffentliche Meinung zu handeln, widerstehen, und es nur aus reifgeprüfter Ueberzeugung und wo es uns nothwendig und heilsam scheint, zu thun wagen. Endlich wird die Klugheit rathen, der öffentlichen Meinung nicht ohne Noth zu widerstreben, um nicht im Kampfe mit derselben unsere Kräfte vergeblich aufzuwenden (§. 24.).

So wird also das Beliebige durch diese Rücksicht auf fremde Meinung und auf das Herkommen noch mehr beschränkt: es wird uns nur erlaubt seyn, was nicht gegen den Anstand und die Schicklichkeit verstößt, und was die sittliche Gemeinschaft nicht stört und uns das Vertrauen der Andern nicht raubt.

§. 89.

Nun beginnt das Gebiet der Klugheit mit ihrer vermittelnden Thätigkeit. Während die Liebe das Gefühl der Frömmigkeit schon in die endlichen Verhältnisse des Menschen einführt und für dessen zeitliches Daseyn zu sorgen mahnt: hat es die Klugheit rein nur mit der natürlich verständigen Vermittelung zu thun. Die Liebe

faßt die Natur als Erscheinung und Offenbarung der Idee, die Klugheit aber nur als Mittel. Sie dient dem Gefühl nur mittelbar, indem sie der Thatkraft dient. Sie stellt nur lauter Beliebiges zur Wahl, weil zu einem Zwecke viele Mittel führen können. Aber weil jeder Zweck seine Mittel fodert, so wird mit der entschlossenen Richtung der Thatkraft auf jenen auch die Wahl dieser nothwendig. Nun bleibt zwar die Wahl nach Maaßgabe der Einsicht frey, aber mit Nothwendigkeit wird doch die Wahl der besten Mittel gefodert, und, nach geschehener Wahl wird es ferner nothwendig, den eingeschlagenen Weg mit fester Schrittmäßigkeit zu verfolgen, wenn nicht ein Irrthum begangen worden und die bessere Einsicht nachgekommen ist. Es fließt dieß aus der Nothwendigkeit, den gefaßten Entschluß in die That zu verwandeln. Dadurch wird Vieles für den Einzelnen, nach Maaßgabe seiner Verhältnisse und nach der von ihm getroffenen Wahl wenigstens mittelbar nothwendig, und der Kreis des Beliebigen wiederum sehr eingeschränkt.

Die Wahl des Berufs steht jedem frey, nur daß die Liebe der besseren Gaben, und dessen, was vorzüglich zum Heil des Ganzen und zur eigenen Bildung gereicht, sich befleißigen wird, und die Klugheit die Beliebigkeit der Wahl durch die Rücksicht auf Naturgabe und Gaben des Schicksals beschränkt. Aber ist die Wahl geschehen, so wird die Treue in der Verwaltung des Berufs Pflicht und mittelbar nothwendig. Dadurch wird das Gebiet des Beliebigen noch weit mehr eingeschränkt: vieles wird durch die besondere Berufsthätigkeit ausgeschlossen und gefodert, was freylich den Andern nicht angeht, der eine andere Wahl getroffen hat.

§. 90.

Den untersten Kreis des Lebens nimmt dasjenige ein, was der Befriedigung des sinnlichen Triebes angehört. Hier machen die Foderungen der Weisheit und Klugheit manche Einschränkungen. Die Sinnlichkeit soll dem Geiste gehorchen, die Abhängigkeit der Selbstständigkeit nicht im Wege stehen. Die Weisheit verbietet zuerst alles dasjenige, was mit der Pflicht streitet, schlechthin und unbedingt; dann mahnt sie um der Liebe zu der geistigen Schönheit des Lebens willen, von allem Uebermaaß des Genusses und allem, was darin unedel und häßlich ist, ab. Sie macht aber auch eine positive Anfoderung: sie zählt zur menschlichen Vollkommenheit die schöne Entfaltung auch des sinnlichen Lebens, und giebt der Klugheit auf dafür zu sorgen. Diese wird nun von dem abrathen, was der Gesundheit schädlich ist, und zu dem rathen, was ihr förderlich und überhaupt der sinnlichen Entwickelung des Lebens dienlich ist. Außer diesen Beschränkungen bleibt freylich ein großer Spielraum für das Belieben frey, in welchem sich die sinnliche Lebenslust frey regen kann. Das Reich Gottes besteht nicht im Essen und Trinken (Röm. 14, 17. vgl. §. 26.). Allein auch hier soll die Sinnlichkeit nicht als Herrin, sondern als untergeordnete Magd walten. Der Mensch soll nie Thier seyn, sondern immer Mensch; der Geist soll stets in ihm herrschen. Demnach darf er nie genießen, um des Genusses willen, sondern in einem höheren Sinne. Die Lebenslust der befriedigten Natur soll ihm um des Lebens und dessen höheren Werthes willen ein Gegenstand des Wohlgefallens seyn. So wie das religiöse Gefühl die Quelle aller Thätigkeit im Menschen ist und sie begleitet und durchdringt, heiligt.

und reinigt: so soll es auch mit dem leidenden Zustand der Empfindung sich vermählen, und in der Befriedigung der Natur die höhere Zweckmäßigkeit der Dinge ahnen. Wir sollen, was wir genießen, mit dem Gedanken an den Schöpfer, mit Danksagung, genießen (1 Cor. 10, 30.). Und so bewährt sich der Spruch des Apostels: „Ihr esset oder trinket oder was ihr thut, so thut Alles zu Gottes Ehre" (V. 31.); wir können und sollen alles aus dem Grundgefühl der Frömmigkeit thun, freylich in immer absteigender Stufenfolge, nach den endlichen Unterschieden des Lebens, und ohne daß wir mit banger Aengstlichkeit Geringfügiges wie Wichtiges behandeln, und die freye Bewegung unsers Lebens hemmen und stören.

Demnach giebt es allerdings Beliebiges und Gleichgültiges, nach abgestuften Verhältnissen, aber nur für den Verstand, der das Verhältnißmäßige gegen einander hält und einander unterordnet. Für das Gefühl giebt es keine rein gleichgültige Handlung. Niemals sollen wir den Gedanken an Gott und an die sittliche Weltordnung aus den Augen setzen, ohne doch dadurch in Aengstlichkeit und Reizbarkeit zu verfallen.

IV. Zurechnung und Vergeltung.

§. 91.

Das Christenthum kennt die Zurechnung ganz so, wie wir sie oben aus der Natur des menschlichen Geistes entwickelt haben (§. 25 ff.). Die Grundlehre desselben ist die von der Sünde; im Begriff der Sünde liegt aber schon die Zurechnung. Nie wird in der Schrift angenommen, daß der Mensch in der Sünde einem Schick-

sal erliege ohne eigene Schuld; dieselbe ist immer sein eigen Werk. Wird dagegen das Gute nicht als Verdienst des Menschen und die Frucht seiner Kraft betrachtet, so werden wir zeigen, daß darin kein Widerspruch mit der richtigen Zurechnungslehre liegt. Wir sahen, daß es bey der Zurechnung auf zweyerley ankommt, auf die Regel, nach welcher gerichtet wird, und auf die Freyheit, durch welche die Handlung als Werk des Willens und nicht eines äußern Schicksals angesehen wird. Wie beydes im Christenthum angenommen werde, müssen wir kürzlich zeigen.

„Wo kein Gesetz ist, da ist keine Uebertretung" (Röm. 4, 15.). Mag das Gesetz nun ein positives seyn, dergleichen die Juden hatten, oder das natürliche, an welches die Heiden allein gewiesen waren: die einen, wie die andern, werden nach dem ihnen gegebenen Gesetz gerichtet (Röm. 2, 12.). Dieses Gesetz aber muß von dem Handelnden erkannt seyn. Weil die Heiden Gott und sein Gesetz kannten, und dawider sündigten, haben sie keine Entschuldigung (Röm. 1, 20.). Unwissenheit des Gesetzes giebt Entschuldigung. „Wenn ihr blind wäret, sagt Christus zu den Pharisäern, so hättet ihr keine Sünde" (Joh. 9, 41.), und von den Juden: „Wenn ich nicht gekommen und zu ihnen geredet hätte: so hätten sie keine Sünde, nun aber haben sie keinen Vorwand für ihre Sünde" (Joh. 15, 22.). Derselbe Grundsatz ist ausgesprochen in jenem Wehe über die Städte Galiläas, die Jesu Lehre gehört und seine Thaten gesehen, aber keine Buße gethan hatten: Tyrus und Sidon und selbst Sodom werde es erträglicher ergehen am Tage des Gerichts, als diesen Städten, denn sie würden Buße gethan haben, wenn sie die Tha-

ten gesehen hätten, welche diese gesehen (Matth. 11, 20—24.). Die Sünden Sodoms, objectiv genommen, galten für die abscheulichsten; aber Christus mißt die Schuld nicht objectiv, sondern nach dem Maaße der Erkenntniß. Dieß sagt er deutlich in der Stelle Luc. 12, 47 f.: „Wem viel (Erkenntniß) gegeben ward, bey dem wird viel gesuchet; und wem viel anvertraut ward, von dem wird um so mehr gefodert" (vgl. §. 31.). Und so bittet er den Vater um Vergebung für die, welche ihn kreuzigten: „denn sie wußten nicht, was sie thaten" (Luk. 23, 34.). Auch Paulus fand Vergebung für das, was er wider das Christenthum gethan, „weil er es in Unwissenheit gethan" (1 Tim. 1, 13.). Nach 2 Petr. 2, 21. ist es besser, den Weg der Gerechtigkeit nicht zu kennen, als ihn zu kennen und abzuweichen von dem gegebenen heiligen Gebot. Da wir nun gesehen haben, daß das Gesetz Gottes nur durch den Glauben zum Bewußtseyn kann gebracht werden: so bestätigt sich für das Christenthum der Grundsatz: daß die Sünde in dem besteht, was wider den Glauben gethan wird. Wenn man gewöhnlich die Sünde in die Abweichung vom Gesetze Gottes setzt: so liegt der Irrthum nahe, dieses Gesetz objectiv fassen zu wollen und anstatt der Gesinnung (des Glaubens) die Handlung selbst in Anspruch zu nehmen, was zum Pharisäismus und Probabilismus führen kann.

§. 92.

Die Freyheit wird in der Schrift nicht ausdrücklich gelehrt, wie wir schon oben fanden (§. 28.). Sie wird aber vorausgesetzt, so wie wir dieselbe im Gewissen stets voraussetzen, welches nie eine andere Entschuldigung gelten läßt, als die gute Meinung, in der wir

geirrt haben. Da die Heiden Gott und sein Gesetz kannten, so sind sie nach dem Apostel Paulus ohne Entschuldigung, sie können kein äußeres Schicksal zum Vorwand nehmen. Nicht auf Gott kann der Mensch die Schuld der Sünde wälzen: „Niemand wird von Gott versucht, sondern jeder wird versucht, wenn er von seiner eigenen Lust gereizt und gelocket wird" (Jak. 1, 13 f.). Vom Teufel wird zwar der Mensch versucht (1 Thess. 3, 5.), aber nur durch seine eigene Unenthaltsamkeit (1 Cor. 7, 5.), und er kann und soll ihm widerstehen. Obgleich die Heiden als unter dem Einfluß des Satans stehend gedacht werden, so betrachtet Paulus doch ihre Sünden als ihre eigene Schuld (Röm. 1, 18 ff.). Christus nennt die Juden Söhne des Teufels (Joh. 8, 44.), aber nicht nach fleischlicher Abstammung, sondern dem Geist und der Gesinnung nach, mithin nach dem Gesetz der Freyheit; denn nach dem Zusammenhang jener Stelle handelt es sich von sittlicher Art und Aehnlichkeit, selbst in Beziehung auf die Abstammung von Abraham, deren sich die Juden rühmen, die ihnen aber Jesus abspricht, da er sie doch im fleischlichen Sinn nicht leugnen konnte. Von dem Christen wird ein rastloser Kampf mit dem Bösen und dessen Urheber, dem Teufel, gefodert: er soll demselben mit festem Glauben widerstehen (1 Petr. 5, 8 f.), mit den Waffen des Geistes wider ihn kämpfen (Eph. 6, 10—18.), was ohne Freyheit gar nicht denkbar wäre. Die Voraussetzung derselben liegt auch in der Auffoderung zur Buße oder Sinnesänderung, womit das Christenthum beginnt, und welche ganz an den Willen des Menschen gerichtet wird. So wenig sich davon eine begreifliche Erklärung geben läßt (Joh. 3, 8.), so wenig ist der Mensch dabey von einer fremden Macht

abhängig. Die Wiedergeburt geschieht allerdings durch den heiligen Geist; daß aber derselbe nicht nach einem Gesetz der Nothwendigkeit, sondern der Freyheit wirke, sieht man daraus, daß der Mensch ihm widerstehen (AG. 7, 51.), ihn betrüben kann (Eph. 4, 30.). Und wenn er sich dessen belebender Kraft hingiebt, so kann er doch dabey in keinem leidenden Zustande gedacht werden, da die Schrift ihn auffodert, sich derselben hinzugeben: „Berauschet euch nicht mit Wein, sondern seyd voll Geistes" (Eph. 5, 18.); „seyd glühenden Geistes" (Röm. 12, 11.); „nehmet das Schwerdt des Geistes" (Eph. 6, 17.); „wandelt im Geist" (Gal. 5, 16.); „wache auf, der du schläfst, und stehe auf von den Todten, so wird dich Christus erleuchten" (Eph. 5, 14.). Endlich muß die Annahme der Freyheit der Idee eines göttlichen Gerichtes zum Grunde liegen. Der weltliche Richter kann ohne die Ueberzeugung, daß der Verbrecher durch eigene That das Verbrechen begangen, nicht gerecht richten: eben so Gott. Denn obgleich Gott anders richtet, als der weltliche Richter, nämlich im Verborgenen; so finden wir doch im weltlichen Gericht das Abbild des göttlichen, und was uns in jenem nach einem unauslöschlichen Gefühl als wesentlich vorkommt, können wir in diesem so wenig vermissen, daß wir es hier in einer höheren Wahrheit fodern. Gott ist, wie allwissend, so auch der allergerechteste. Wenn er nun den Sünder straft, so muß er ihn um seiner eigenen That willen strafen, oder er straft ungerecht.

§. 93.

Die Zurechnung und mit derselben die Voraussetzung unserer Freyheit spricht sich im Gewissen aus, und wenn das Christenthum dieses anerkennt, so erkennt

es auch jene mit an. Wir haben schon oben (§. 26.) den Begriff des Gewissens im N. T. nachgewiesen, beydes als des sittlichen Gefühls und des innern Urtheils. Jenes bringt die Regel zum Bewußtseyn, nach welcher gerichtet wird, dieses das Gefühl der Freyheit, durch das wir uns als Urheber unserer eigenen Handlungen anklagen. Das böse Gewissen mit dem Gefühl der Schuld ist der Punkt, bey welchem das Christenthum den Menschen anfaßt, um ihn zur Besserung zu führen. Es ruft ihm zu: thu Buße! und mahnt ihn, seine Sünden zu erkennen, und zu bereuen. Dagegen ist das gute Gewissen mit dem Gefühl der erfüllten Pflicht oder die Selbstzufriedenheit das nächste Ziel, welches zu erreichen es ihn antreibt. Die Taufe nennt Petrus den Bund eines guten Gewissens mit Gott (1 Petr. 3, 21.) *). Kraft des Glaubens an die Verheißungen Gottes befliß sich Paulus „ein tadelloses Gewissen zu haben vor Gott und den Menschen allezeit" (AG. 24, 16.), so daß ihm also dieß das Ziel alles Strebens war, worauf er im Glauben lebend sich richtete, wie auch 1 Tim. 1, 5. als Endzweck der Lehre Glaube und Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen angegeben wird, gewiß nicht wider den Geist des Christenthums. Kein kleines und für sein Leben unbedeutendes Gefühl war es, womit der Apostel bekennen konnte: „es sey sein Ruhm, das Zeugniß seines Gewissens, daß er

*) Calixt. epit. p. 25. Quando in gratiam homo recipitur et ad Dei gratiam admittitur, et quasi novum quoddam pactum inter Deum et hominem initur, spondet homo sese in posterum bonam et illibatam conscientiam servare, sive a peccatis adversus conscientiam consulto et libere committendis abstinere velle.

mit gottgefälliger Aufrichtigkeit und Lauterkeit in der Welt gewandelt" (2 Cor. 1, 12.). Dieß Gefühl gab ihm die Unerschrockenheit vor dem Synedrium (AG. 23. 1.) und vor dem römischen Landpfleger (AG. 24, 16.) und den frohen Muth in allen Gefahren. Es war aber nicht bloß das Bewußtseyn der äußeren menschlichen Gerechtigkeit, es war ein tadelloses Gewissen „vor Gott," dessen er sich befliß; und was er an den von ihm gestifteten Gemeinen gethan, war „sein Ruhm auf den Tag Christi" (Phil. 2, 16.). Dieses gute Gewissen ist die Quelle der Seelenruhe und Seligkeit (Jac. 1, 25.), es tröstet in allem Kampf (Hebr. 13, 18.) und giebt das beruhigende Gefühl der Unschuld bey verläumderischer Anklage (1 Petr. 3, 16.). Um des Gewissens willen unschuldig leiden macht uns der Gnade Gottes werth (1 Petr. 2, 19.).

§. 94.

Aber das gute Gewissen giebt nicht die höchste Zufriedenheit und Seelenruhe; denn immer fühlt der Mensch, daß er es noch nicht ergriffen, und noch nicht am Ziele ist (Phil. 3, 12.), daß er keine eigene Gerechtigkeit durch das Gesetz hat (V. 9.). Nur dieses kann der Apostel Paulus, der sonst so viel auf das gute Gewissen hält, sagen wollen in der Stelle 1 Cor. 4, 3.: „Wenig liegt mir daran, wenn ich von euch beurtheilt werde oder von irgend einem menschlichen Gericht, aber ich beurtheile mich auch selbst nicht. Denn ob ich mir gleich nichts bewußt bin, so bin ich doch nicht gerechtfertigt: wer mich beurtheilt, ist der Herr." Wozu noch kommt, daß er mit Eifer und Nachdruck gegen die Ruhm- und Parteysucht spricht. Die Unzureichendheit der Zurechnung des Gewissens erhellet schon aus dem Dagewese-

nen (§. 34.). Nicht nur ist das äußere Gesetz, wie das Mosaische, unerfüllbar, und dient nur dazu, uns an unsere Schuld zu erinnern, sondern noch vielmehr das im Glauben erkannte Gesetz Gottes. Bey allem Bewußtseyn, gethan zu haben, was das Gesetz gebietet, wird immer auch das Bewußtseyn seyn, es nicht vollkommen gethan zu haben. Das gute Gewissen oder die eigene Gerechtigkeit kann demnach nicht vollkommen beruhigen, oder, wie die Schrift sagt, nicht den Frieden vor Gott, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, geben. Dagegen wird die Reue des in sich gehenden Sünders und der Entschluß, sich zu bessern, ihn auch nicht zur vollkommenen Gemüthsruhe führen; denn es drückt ihn das Gefühl seiner Sündhaftigkeit nieder und versagt ihm die Erreichung des hohen Ziels. In beyderley Beziehung erlangen wir die Gemüthsruhe nur durch das Ergreifen der Gnade Gottes in Christo, durch die wir von Sünden gereinigt und gerechtfertigt werden (vgl. §. 54.). Das Christenthum tröstet uns mit der Zusicherung, daß alle Sünden können vergeben werden dem, der da glauben kann; nur eine Sünde ist nicht zu vergeben, die Sünde des Unglaubens an die göttliche Kraft des heiligen Geistes, oder die Sünde wider den heiligen Geist (Matth. 12, 31 f.), weil hier die Bedingung fehlt, ohne welche die Sündenvergebung unmöglich ist. Sündenvergebung und Rechtfertigung ist ein ewiger Act der Gnade Gottes, und wo der Glaube ist an diese Gnade, da ist auch dieser Act als wirklich gesetzt: mithin giebt es eine Sündenvergebung vom Glauben an Christum und seinen Tod unabhängig, und darum haben sich die Frommen schon vor ihm derselben erfreut. Aber da Christus der sichtbare Gott und Gottes

Stellvertreter ist, so wird diese Gnadengabe nun, nachdem er erschienen, durch ihn am besten erlangt, und seine Vermittelung zu verschmähen, wäre sträflicher Uebermuth oder Leichtsinn. — Paulus sagt, daß uns der Glaube an Christum zugerechnet werde als Gerechtigkeit (Röm. 4, 24 f.). Dieß ist nicht unrichtig, wiewohl im uneigentlichen Sinne ausgedrückt. Zufriedenheit des Gemüths kommt immer durch Zurechnung zu Stande; da wir sie nun durch den Glauben, anstatt durch Gerechtigkeit, erlangen, so wird uns derselbe gewissermaßen zugerechnet. Ja, wir dürfen mit der spätern Dogmatik sagen, daß uns die Gerechtigkeit Christi durch Uebertragung zugerechnet werde, wenn wir es nur richtig verstehen, und es durch und für das Gefühl, nicht mit dem Verstande, fassen. Um beydes uns klar zu machen, müssen wir von dem Gefühl der Schuld ausgehen, von welchem wir die Lossprechung durch den Glauben an Christum erhalten. Ist das Gefühl der Schuld durch eine wirklich begangene Sünde zum Bewußtseyn gekommen, so kann dieser Zwiespalt, der in unserm Innern entstanden ist, nur dadurch gehoben, und der niedergeschlagene Muth nur dadurch wieder aufgerichtet werden, daß uns das Bewußtseyn der erhabenen Bestimmung, zu der wir durch die Liebe Gottes berufen sind, lebendig wird. Diese Bestimmung aber, der wir eben durch die Sünde untreu geworden, kann uns nur durch etwas über uns liegendes Höheres versichert werden, welches die Gnade Gottes ist. Die Gnade Gottes können wir im Glauben erfassen mit einer über allen Zweifel erhabenen Gewißheit; diese Gewißheit aber wird uns anschaulich und gleichsam wirklich durch die Offenbarung in Christo. Er hat uns die Gnade

Gottes durch Lehre und That offenbart, und hat selbst diese Bestimmung erreicht; da wir nun mit ihm im lebendigen innigen Zusammenhang stehen, als unserm Bruder und Erlöser, so nehmen wir an dieser erreichten Bestimmung durch den Glauben Theil, und dieß kann so ausgedrückt werden: der Glaube an ihn oder seine Gerechtigkeit werde uns zugerechnet. — Ist das Gefühl der Schuld das allgemeine unsrer Sündhaftigkeit, so ist die Zurechnung des Glaubens an Christum oder seiner Gerechtigkeit noch unverfänglicher. Die Zurechnung unseres Unvermögens, das Gesetz zu erfüllen, als einer Sündenschuld, ist selbst nur eine uneigentliche, gleichsam übertragende: wir tragen hier die gemeinsame Schuld alles Sterblichen, von der wir zwar selbst nicht frey sind, für welche aber der rechnende Verstand eben in ihrer Gemeinsamkeit eine Entschuldigung finden könnte, wenn uns nicht die fromme Demuth (auch ein Stück des Glaubens) anders fühlen lehrte. Fühlen wir uns nun durch die Anschauung der erhabenen Würde Jesu beruhigt und losgesprochen, so geschieht es durch eine andere Gemeinschaft, die Gemeinschaft mit unserm Erlöser, in die wir durch den Glauben treten. So wie wir durch die Sünde Adams verdammt sind, so sind wir durch die Gerechtigkeit Christi, des neuen Adams, gerechtfertigt (Röm. 5, 19.).

Wenn nun der Christ die Beruhigung, die ihm das gute Gewissen oder das Bewußtseyn, nach Kräften der Pflicht gelebt zu haben, giebt, dadurch ergänzt und vollkommen befestigt, daß er demüthig seine Unvollkommenheit erkennt, und vertrauensvoll zu der in Christo geoffenbarten Gnade Gottes aufblickt und sich so im Glauben seiner höheren Bestimmung und Würde erinnert,

und sich vor Gott gerechtfertigt fühlt: dann beseligt ihn vollkommen der Friede mit Gott, die Zuversicht vor Gott, dann ist er im Vorschmack des ewigen Lebens, worin alle Sünde und Strafe, aller Schmerz und Tod aufgelöst ist; ihm ist die Seelenruhe geworden, das Vorgefühl jener Sabbathsruhe (σαββατισμός, Hebr. 4, 9.), worin alle Arbeit und aller Kampf endigt (vgl. 2 Theſſ. 1, 7.). Und so ist der Zweck der Sendung Jesu zur Erlösung und Seligmachung der Menschen an ihm erfüllt, das Geheimniß des göttlichen Rathschlusses enthüllt, und das Räthsel der Welt gelöst. Denn das war der Ruf Christi an die Menschen: „Kommt zu mir alle; die ihr mühselig und beladen seyd, ich will euch Ruhe schaffen. Nehmet mein Joch auf euch, und lernet von mir; denn ich bin sanftmüthig und demüthigen Herzens: so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen" (Matth. 11, 28—30.). Sein Joch ist darum leicht und sanft, weil er nicht das Gesetz bringt samt dem Zorne Gottes, sondern die Versöhnung durch den Glauben.

§. 95.

Noch fließt hieraus eine christliche Ansicht, die von jeher mancherley Mißverständnissen ausgesetzt gewesen ist. Wenn das Böse dem Menschen zugerechnet wird als Schuld, so wird ihm dagegen das Gute, was er thut, nicht zugerechnet als Verdienst. „Wer sich rühmen will, der rühme sich des Herrn" (1 Cor. 1, 31.) ist der christliche Grundsatz. Widerspricht nun dieser nicht der obigen Lehre, daß das Zeugniß eines guten Gewissens ein Ruhm sey, der uns Zuversicht selbst vor Gott gebe? Er widerspricht ihr nicht, sondern schränkt sie nur ein: das Gewissen giebt einen Ruhm, aber nicht

den höchsten, eine Zufriedenheit, aber nicht die ungegetrübte. Damit hängt zusammen die Lehre des Christenthums, die auch schon in obigem Spruche liegt, daß alles Gute, was der Mensch vollbringt, durch Gott vollbracht ist; es ist nicht die Kraft des Menschen, die dasselbe thut, sondern die Kraft des göttlichen Geistes, die wir durch Christum empfangen haben. „Gott wirket in uns beyde das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen" (Phil. 2, 13.). „Gott hat, was dem Menschen unmöglich war, durch seinen Sohn die Sünde vernichtet im Fleische, so daß wir nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geiste" (Röm. 8, 3 f.). Hierin ist aber alles vollkommen richtig. Wenn der Mensch dem Gebote der Tugend folgt, so folgt er dem Antriebe des göttlichen Geistes, dessen Funke Gott in ihn gepflanzt hat, und handelt aus dessen Kraft, nicht aus sinnlich menschlicher, welche ihn nur zur Sünde führen würde; und so wahr ihn dieser Geist über alle Selbstsucht erhebt, so wahr gehört er ihm nicht selbst an, ist nicht sein Eigenthum zu nennen, über das er nach Willkühr schalten könnte, sondern beherrscht ihn vielmehr. In dem Maaße als der Mensch in und nach ihm lebt, und alle fleischliche Selbstsucht in sich unterdrückt, wird er die Einheit mit demselben fühlen, und sich in ihm erst frey finden. Denn die wahre Idee der Freyheit ist keine andere als die, daß in uns das Gesetz des Geistes herrscht. Aber dahin wird eben der Mensch durch eigene Kraft nicht gelangen, er sucht und ringt nach diesem Ziele, daß er es aber erreiche, ist ihm nicht möglich, als durch die göttliche Gnade in Christo. Welche mannichfaltige Irrwege ihm in jenem Streben offen stehen, und wie er einen nach den andern betre-

ten, zeigt die Geschichte; daß Einer, Christus, uns den rechten Weg gezeigt, ist eine reine Gnade Gottes, die wir ergreifen können, aber nicht hervorzubringen im Stande waren. In untergeordneten Gebieten des Lebens hat es eine ähnliche Bewandtniß mit den Erfindungen; keiner kann sagen, daß er das Erfundene selbst erfunden haben würde, denn indem er dasselbe sagt, steht er schon auf dem Boden desselben, und hat von ihm Nahrung gezogen. In dem Gebiete der Religion kommt nun noch das Gefühl der Sündhaftigkeit und Schwäche hinzu: da wir kraft derselben das Vollkommene nicht erreichen können, wie hätten wir sollen die vollkommene Offenbarung des Göttlichen durch eigene Kraft erlangen? Und wollte man auch zugeben, daß es unserer Erkenntniß möglich gewesen wäre, so müssen wir es doch für die That für unmöglich halten. Gerade aber das, daß Christus, was er gelehrt, auch vollbracht, und uns den lebendigen Geist hinterlassen hat, macht ihn zum göttlichen Gesandten und Sohn Gottes. Betrachten wir nun in der Art und Weise, zu Christo zu gelangen, unsere Abhängigkeit von den Fügungen der Vorsehung in Ansehung der Vorbereitung, die dazu gehört, der Erregung der Empfänglichkeit in unserm Innern, der äußern Veranlassung, den Ruf des Heils zu vernehmen: so werden wir mit dem Apostel in den Ausspruch einstimmen: „Es liegt nicht an jemandes Wollen oder Streben, sondern an Gottes Gnade" (Röm. 9, 16.).

Diese Ansicht der Demuth kann so wenig uns niederdrücken und unser Selbstvertrauen schwächen, daß wir uns vielmehr dadurch erhoben fühlen: wir erkennen nur das als unvollkommen an, was wirklich unvollkommen

ist,

ist, und richten unsere Blicke auf das Vollkommene, das zwar über uns liegt, aber auch unser eigen werden kann, wenn wir wollen. Die Freyheit des Menschen wird dadurch keineswegs aufgehoben; denn das Unvermögen, wodurch er das Heil nicht selbst finden kann, wird als selbst verschuldet angesehen, so wie auch, nachdem es durch Christum gefunden ist, die allerdings oft durch geschichtliche Fügungen herbeygeführte Verstokkung dagegen nicht ohne eigene Schuld gedacht werden kann. Wenn wir den Juden, vom sittlichen Standpunkt aus, wegen seiner Treue, mit der er am väterlichen Gottesdienst festhält, loben können, weil sich darin eine gewisse Festigkeit des Willens zeigen kann; wenn wir ihn, von demselben Standpunkt aus, wegen seiner Verblendung gegen das Christenthum entschuldigen können, weil dieselbe durch Erziehung und Gemeinschaft herbeygeführt und erhalten wird: so müssen wir doch, von einem höhern Standtpunkt aus, von ihm fodern, daß er dieselbe überwinden sollte, und da er dieß nicht will oder kann, ihm eine Schuld beymessen, von der ihn nur Gott lossprechen kann. Und wäre auch der Einzelne von der Gewalt des Ganzen fortgezogen, so liegt doch die Schuld auf dem Ganzen, und von dieser trägt er selbst einen Theil mit. (Vergl. §. 40.). Es kommt hier hinzu, daß die sittliche Ueberzeugung, die bey der gewöhnlichen Art von Zurechnung die Regel abgiebt, selbst auch indirekt wenigstens Gegenstand der Zurechnung wird, und dieß noch vielmehr nach der höheren Art von Zurechnung, aus der Idee der Erbsünde (§. 40.). Wir rechnen es uns als Schuld an, daß wir uns eine falsche Ueberzeugung gebildet, und darnach, wiewohl irriger Weise, gesündigt haben. So hätten auch die Ju-

den die Binde der falschen Ueberzeugung, die auf ihren Augen liegt, längst abreißen sollen, und ihre Sündhaftigkeit ist der Grund, warum sie es nicht gethan haben. Auf diese Weise durch Verknüpfung der Idee der Erbsünde mit dem Gefühl der Abhängigkeit von den Fügungen der Vorsehung erklärt sich jener Gedanke des Apostels Paulus Röm. 9., daß Gott begnadige, wen er wolle, und verwerfe, wen er wolle. Wir sind es doch eigentlich selbst, die wir uns verwerfen.

§. 96.

Diese Zurechnung nach der Idee der Erbsünde und der Rechtfertigung durch den Glauben fällt ganz zusammen mit der Vergeltung im wahren christlichen Sinn. Es ist zu unterscheiden eine ewige Vergeltung und eine zeitliche. Die erstere, die ewige Seligkeit, die aber schon hier beginnt (Joh. 3, 18.) indem der Mensch für das Ewige lebt, was ist sie anders, als der Friede mit Gott, die höchste Seelenruhe? Wir haben gezeigt, daß davon alle sinnliche Vorstellungen ausgeschlossen sind, oder höchstens nur für die sinnliche Rohheit als Reizmittel dienen, an sich aber den Geist der Lehre nicht bestimmen. Daß das Ewige als zukünftig gedacht wird, könnte scheinen der reinen Sittlichkeit Eintrag zu thun, indem wir nicht die Gegenwart nach der Zukunft berechnen, sondern das Leben und dessen Werth in unmittelbarer Gegenwart fassen sollen. Aber die Vorstellung des Zukünftigen gehört dem Verstande, nicht dem Gefühl, und für das Gefühl ist die Hoffnung der ewigen Vergeltung schon ein gegenwärtiger Lohn. Dasselbe gilt von der ewigen Bestrafung. Die Furcht vor dem Feuer und den Qualen der Hölle schließt, freylich in einer sinnlichen Hülle, das richtige Gefühl eines

ewigen Zwiespalts mit der sittlichen Weltordnung, eines ewigen Verlustes des beseeligenden Wohlgefallens Gottes ein, und bestraft also schon in dieser Zeit. Den sinnlichen Beyschmack entlehnt die Idee der ewigen Vergeltung von der zeitlichen, welche das Abbild und der Vorgenuß derselben ist. Allerdings läßt das Christenthum die Vorstellung einer Strafe durch Leiden, die also nicht bloß in den Vorwürfen des Gewissens, sondern für die sinnliche Natur des Menschen fühlbar ist, zu. Christus sieht den Untergang des jüdischen Staats als Strafe der Unbußfertigkeit der Juden an (Luc. 13, 1 — 9.). Den Kranken am Teiche Bethesda warnt er, nicht mehr zu sündigen, damit ihm nichts ärgeres widerfahre (Joh. 5, 14.). Paulus sieht in Krankheit und Tod die Strafe für den unwürdigen Genuß des Abendmahls (1 Cor. 11, 30.). Hierbey mag die natürliche verständige Ansicht, daß die Sünde auch für den sinnlichen Zustand des Menschen üble Folgen (natürliche Strafen) nach sich zieht, mit obwalten; aber entscheidend ist immer die Zurechnung des Gefühls, wodurch die Unzufriedenheit mit uns selbst sich mit der Unzufriedenheit mit unserm Zustand verbindet, und sich dadurch verstärkt. So wie es im Allgemeinen richtig ist, daß das Leiden der sinnlichen Natur mit deren Sündhaftigkeit zusammenhängt, daß der Tod der Sünden Sold ist (denn ein absolut heiliges Wesen kann so wenig von Leiden berührt werden, als von der Sünde): so ist es auch im Einzelnen ein richtiges Gefühl, das Uebel als Strafe zu deuten. Das Christenthum aber, das Vergebung der Sünden verheißt, lehrt sich über dieses Gefühl zu erheben, und das Unglück als Züchtigung zu betrachten. Derjenige hingegen, der jenen

Trost nicht hat, fühlt sich durch die Strafe „verdammt," wie es die Christum verleugnende Welt ist 1 Cor. 11, 32.), und dieses Gefühl drückt ihn nur tiefer nieder, während der Hinblick auf die züchtigende Gnade Gottes, welche will, daß der Sünder nicht verloren gehe, sondern lebe, erhebt und ermuthigt. — Wenn aber das Christenthum die Vorstellung einer Strafe durch Leiden zuläßt: so weiß es dagegen nichts von einer Belohnung durch Genuß, durch Befriedigung des sinnlichen Triebes (Vergl. §. 70 f.). So wenig verheißt Christus den Seinigen einen solchen Lohn, daß er sie vielmehr in seinem Dienst auf Leiden und Verfolgungen gefaßt seyn heißt; ja er fodert von ihnen die höchsten Aufopferungen, des Lebens und dessen schönste Güter. Ueberhaupt sucht er der Lohnsucht alle Wurzeln abzuschneiden, indem er lehrt, daß wir Alles nur von der Gnade Gottes erwarten, nichts als Verdienst fodern dürfen (Matth. 20. 1 — 16.), und daß diejenigen, die ihre Pflicht erfüllt, sich demüthig mit dem Gefühl begnügen sollen, daß sie ihre Schuldigkeit gethan haben. Lohn wird allerdings verheißen, aber Lohn im Himmel (Matth. 5, 12.) und die offenbare Vergeltung (Matth. 6, 4.) ist schwerlich eine sinnlich erkennbare, sondern die ewige bey der Auferstehung (Luk. 14, 14.), wo alles, Gutes und Böses, wird ans Licht gezogen werden; und diese fällt zusammen mit dem Bewußtseyn, welches uns die Seelenruhe sichert oder stört. Nun liegt noch eine Vergeltung gleichsam in der Mitte, die weder der sinnlichen Befriedigung angehört, noch auch das absolut gleiche Gefühl der Seelenruhe, sondern eine gradweise Erhöhung derselben andeutet. Von dieser spricht Christus, wenn er seinen Jüngern als Ersatz für ihre Ent-

sagungen verheißt: „sie würden auf zwölf Stühlen sitzend die zwölf Stämme Israels richten, und wer irdische Güter aufgeopfert, werde dafür hundertfältiges erhalten“ (Matth. 19, 28 f.). Dasselbe ist wohl auch „der Lohn eines Propheten“ (Matth. 10, 41.). Es ist die Selbstbefriedigung, welche das Streben nach Vollkommenheit gewährt. Die Apostel nahmen die höchsten Stufen in der christlichen Vollkommenheit ein, und sie werden eben dadurch belohnt, daß sie im Reiche Gottes herrschen, ihre Ueberlegenheit über die Andern geltend machen. Von diesem Lohne der Vollkommenheit spricht der Apostel deutlich 1 Cor. 9, 18. Wenn er nichts als seine schuldige Pflicht gethan, sagt er, was könne sein Lohn seyn? Daß er aber bey Erfüllung seiner Pflicht sich freywillige Entsagung aufgelegt, dafür hoffe er Lohn. Es ist klar, daß diese Vergeltung mit der Selbstzufriedenheit eins, und nur die religiöse Ausdeutung derselben ist, indem das eigene Urtheil durch das Urtheil Gottes, des Regierers der unsichtbaren ewigen Welt, bestätigt gedacht wird.

§. 97.

Mit Unrecht würde man die Vorstellungen des Lohns und der Strafe tadeln, weil dieselben eigentlich nur im Staatsverhältniß ihre Stelle finden; man würde damit eine große Unbekanntschaft mit den Gesetzen des menschlichen Geistes und der Art, wie er gebildet werden kann, verrathen. Obgleich das Staatsverhältniß nur das Abbild der sittlichen Weltordnung ist, und das Urbild der letztern einem jeden Menschen einwohnt: so muß doch durch das Abbild das Urbild gewecket, und der Mensch durch das Staatsleben zur Sittlichkeit gewöhnt werden. Die Zurechnung, die der Staat übt,

macht er durch Lohn und Strafe geltend; diese sind daher das äußere Erinnerungszeichen der innern sittlichen Zurechnung für den rohen Menschen, und eine Religion, wie die christliche, konnte dieser Zeichen nicht ganz entbehren, wenn sie in das Volk Eingang finden wollte. Lohn giebt dem Menschen das Gefühl der Befriedigung wegen einer vollbrachten löblichen Handlung, Strafe das Gefühl der Mißbefriedigung wegen eines begangenen Verbrechens. Wenn nun diese Gefühle im Staatsleben von dem Urtheile des Machthabers und des Volks abhängen, so finden sie im sittlichen Leben ihre höchste Bestätigung durch den Gedanken des Willens Gottes, den man sich gewiß unter keinem schicklichern Bilde als dem des ewigen höchstens Richters denkt: es ist daher nichts natürlicher, als für gute Handlungen von Gott Lohn, für böse, Strafe zu erwarten. Daß Jesus unter der Belohnung die innere Befriedigung verstehe, läßt sich sehr gut an diesem Beyspiele zeigen. Er sagt (Matth. 6, 1—5.), die Heuchler, die ihre Frömmigkeit zur Schau tragen, hätten keinen Lohn vom himmlischen Vater zu erhalten, „sie hätten ihren Lohn dahin." Nämlich weil sie nichts anders wollen als die Befriedigung ihrer Eitelkeit, also eine sinnliche Befriedigung: so ist ihr Lohn vergänglich; denn alles Sinnliche gilt nur für den Augenblick, und es ist kein Lohn von Gott, denn sie haben nicht den Willen Gottes erfüllt, sondern der Lust gefröhnt. Wer hingegen die Frömmigkeit um ihrer selbst willen übt, aus innerm Antrieb, mit dem Gedanken an Gott, den Allsehenden, der den wahren innern Werth der Handlungen erkennt: dem verheißt Christus Lohn von Gott, d. h. einen unvergänglichen (V. 6.); und dieser fällt mit der wahren Selbstzufrie-

denheit zusammen, welche in dem Bewußtseyn liegt, den wahren inneren Zwecken des geistigen Lebens, nicht bloß dem äußern Scheine, gehuldigt zu haben.

Die christliche Vergeltungslehre hängt sehr eng zusammen mit der Lehre vom Messias und dem messianischen Reiche. Das Heil, das der Messias bringen sollte, können wir uns als das höchste Gut, also objectiv als die vollkommene Verwirklichung aller sittlichen Ideale, die im Reiche Gottes zusammengedacht werden, subjectiv aber als Seligkeit, als vollkommene Befriedigung und Beruhigung der Seele, denken, als einen Zustand, wo kein Widerstreit mehr ist, sowohl äußerlich in der sittlichen Gemeinschaft, als auch zwischen den verschiedenen Trieben im Innern des Menschen. Sinnlicher oder geistiger gefaßt, bleibt die Idee der Hoffnung des Reiches Gottes immer dieselbe, der Hoffende wollte damit immer die Seelenruhe gewinnen. So wie nun der äußere Friede in der Gemeinschaft des Staats durch rechtliche Ordnung, durch Lohn und Strafe, pflegt erhalten zu werden, so hoffte man auch vom Messias die Aufhebung alles Widerstreits durch die Vergeltung. Diejenigen, welche sich noch nicht über die sinnliche Abhängigkeit erhoben hatten, hofften vom Heiland auch die Befriedigung ihrer sinnlichen Wünsche, den Lohn der Glückseligkeit. Christus aber verhieß nur den höheren Frieden des Geistes, den das Wohlgefallen Gottes giebt, und verlangte von den Seinigen Entsagung der sinnlichen Befriedigung. Da er ihnen nun diesen „Lohn" versagte, so mußte er ihnen gleichsam zur Entschädigung einen andern bieten, und ihnen statt der irdischen Glückseligkeit die ewige Seligkeit verheißen, damit sie lernten den zeitlichen vergänglichen Gütern die ewigen unvergänglichen

vorziehen. Christus lehrte, was der wahre Weise thut, der sich über die unvermeidlichen Leiden und Entsagungen, die ihm die Unvollkommenheit der Natur und der menschlichen Verhältnisse auflegt, mit der höheren Befriedigung seiner geistigen Triebe tröstet, oder, mit andern Worten, statt der zeitlichen Belohnung eine ewige findet, und sich gleichsam entschädigt. Die Natur fodert allerdings die vollkommene Befriedigung des sinnlichen Triebes, und, wenn sie versagt ist, entsteht eine gewisse Lücke oder ein Mißton: dieser Mißton muß nun aufgelöst werden in Harmonie, und wie anders, als dadurch, daß der Mensch den selbstständigen Geist und die Liebe für dessen höhere Güter in sich herrschend macht, und den sinnlichen Trieb als etwas untergeordnetes betrachten lernt. Eine ähnliche Entsagung und Entschädigung dafür hat im Staatsleben Statt. Jeder Bürger wird dem allgemeinen Wohle irgend eine Entsagung zu bringen haben, dafür aber findet er sich entschädigt oder belohnt durch die höhere Befriedigung, die ihm die Sicherheit und die mannichfach unterstützende und fördernde Gemeinschaft gewährt. Da nun die messianischen Hoffnungen theokratisch sind, und sich aus dem Mosaischen Staatsleben entwickelt haben; so war nichts natürlicher, als daß sich die Bilder politischer Vergeltung unterlegten, und Jesus konnte nichts thun, als sie auf ein reines sittliches Gefühl zurückführen, welches er allerdings gethan hat.

§. 98.

Der Inbegriff alles dessen, was das Christenthum mit der Erziehung des Menschengeschlechts will, worin sich dessen Weisheits- und Zurechnungslehre durchdringen, können wir in der Idee des wahren ewigen

Le-

Lebens zusammenfassen. Die Menschen sollen vom Tode erlöst werden, vom Tode der Abhängigkeit vom Fleische, von der Sünde und dem Uebel, vom Tode der innern Knechtschaft und der daraus entspringenden Unzufriedenheit, Unseligkeit und Verdammniß; sie sollen das ewige Leben erlangen, das freye selbstständige Leben des Geistes in seiner Freyheit vom Fleische und allem fremden Gesetz, und der daraus entspringenden Selbstzufriedenheit und Seligkeit. Eben dadurch, daß der Geist dem Gesetz seines eigenen Lebens gehorcht, daß er sein eigenes Leben lebt, wird ihm das Gefühl der Seligkeit, und dieses ist nichts anders als das höhere Lebensgefühl selbst. Ergiebt er sich hingegen dem fremden Gesetz des Fleisches, so ergiebt er sich dem Tode, er lebt nicht mehr sein eigenes Leben, und empfängt dafür das Gefühl der Unseligkeit oder des Todes. Jenes Leben ist das ewige, weil es in sich selbst unvergänglich und unzerstörbar ist, da es sich über alle Abhängigkeit und alle Vergänglichkeit erhoben hat, und weil das Gefühl der Seligkeit, auf diese Unabhängigkeit gegründet, unverlierbar ist. Die Ewigkeit ist in der Zeit, der Himmel auf Erden gewonnen.

Der Kampf des Lebens mit dem Tode und der Sieg des ersten über den zweyten ist das Gericht, die Scheidung des Bösen vom Guten. Wer sich dem Leben zuwendet, wird nicht gerichtet, denn er ist vom Tode zum Leben übergegangen; wer sich aber an das Fleisch und den Tod hingiebt, den belebenden Hauch des Geistes an sich vorübergehen läßt, der ist schon dadurch gerichtet (Joh. 3, 24.), er empfängt den Lohn der Verdammniß. Dieß Gericht ist ein ewiges, denn es gründet sich auf das ewige Gesetz Gottes, welches das des Le-

bens ist; es ist aber auch ein zeitliches, weil es sich schon in diesem Leben und in dessen Richtung zum wahren Leben oder zum Tode abdrückt. Und so erscheint es nicht nur im Leben der Einzelnen, sondern auch im Leben der Völker und ihrer Geschichte. „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht." Die Völker, die dem Rufe des Christenthums zum Leben nicht gefolgt sind, oder dessen belebenden Geist nicht in sich aufgenommen haben, sind dem Untergange geweiht. Sie leben entweder nur ein Scheinleben in einem geistigen Tode, indem sie, aller lebendigen Fortbildung entfremdet, im faulen Sumpfe der Gewohnheit dumpf hinbrüten, oder sie gehen auch äußerlich unter, und immer wird dieß früher oder später die Folge von jenem seyn. So ist das Gericht Gottes vollzogen über die Völker, an die zuerst der Ruf des Heils ergangen war, die aber nicht zum wahren Leben des Geistes hindurchdringen konnten. Es ist vollzogen über die Muhammedaner, durch die jene gestraft worden waren; nur kurz war die Blüthe, die aus der von der Wahrheit sich lossagenden Lehre des Lügenpropheten hervorging, und ein dumpfer Geist der Knechtschaft liegt jetzt auf den von ihr verstrickten Völkern. Dasselbe Gericht drohet den Völkern, die dem wiedererweckten Leben der evangelischen Wahrheit das Herz verschlossen haben, wenn sie sich nicht wieder zu dem Urquell des Lebens kehren. Dasselbe Gericht wird vollzogen über Alles, was in der Mitte der christlichen Kirche sich dem sich stets neu gebärenden Leben widersetzen will, über alle Mächte und Gewalten, die die Herrschaft des Fleisches wider den Geist schützen wollen; ihnen wird der Lohn des Fleisches nicht entgehen, welches der Tod ist.


Princet
32101 066078112

